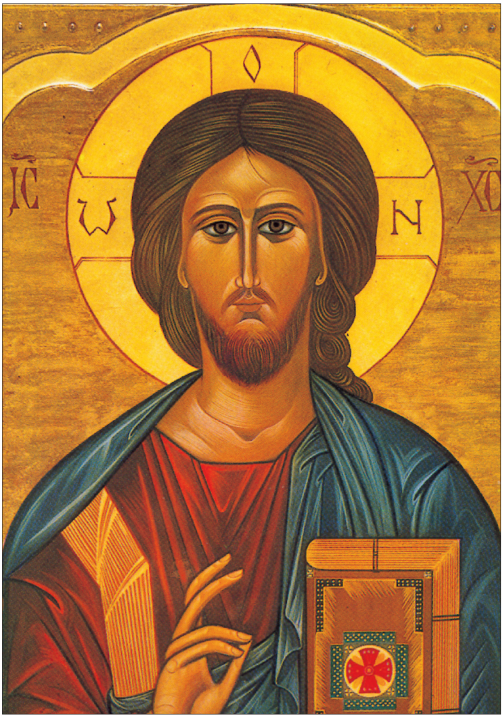
Salvador Carrillo Alday

El evangelio según san Juan



VERBUM MÉXICO

verbo divino

EL EVANGELIO SEGÚN SAN JUAN

SALVADOR CARRILLO ALDAY, M.Sp.S.

EL EVANGELIO SEGÚN SAN JUAN

El Evangelio del Camino, de la Verdad y de la Vida

VERBUM MÉXICO

evd
verbo divino

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 05
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Nihil obstat: Carlos Zesati Estrada, M.Sp.S.
Imprimatur: Vicente Monroy Campero, M.Sp.S., Superior de la Provincia de México.

Es propiedad • *Printed in Spain.*
Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra).
Depósito Legal: NA 1492-2010

ISBN: 978-84-9945-101-5

A Jesús de Nazaret:
el Verbo hecho carne,
el Unigénito de Dios padre,
el Mesías de Israel,
el pan de la vida,
la luz del mundo,
la resurrección,
el camino, la verdad y la vida,
el intercesor supremo.
A él, todo el honor y toda la gloria
por los siglos de los siglos.
Amén.

25 de marzo de 2010,
solemnidad del Verbo hecho carne
en el seno purísimo de María.

CONTENIDO

BIBLIOGRAFÍA 13
Comentarios........ 13
Revistas 16

ABREVIATURAS 23

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN DEL TEXTO 25

INTRODUCCIÓN

I. Plan del cuarto evangelio 28
II. Teología del evangelio de san Juan........ 30
III. Lengua, estilo y procedimientos literarios........ 43
IV. Formación del cuarto evangelio 48
V. Fecha de composición y edición del evangelio 50
VI. Autor del cuarto evangelio y lugar de composición........ 50
VII. Finalidad del evangelio........ 53
VIII. Destinatarios del evangelio 54
IX. La comunidad joánica 57
X. Relación entre Juan y los sinópticos........ 57
XI. Historia y teología en el cuarto evangelio 59
XII. Ambiente cultural del cuarto evangelio........ 63

COMENTARIO

Prólogo
HIMNO AL VERBO HECHO CARNE
(1,1-18)

Himno al Verbo hecho carne 73

Primera parte
EL LIBRO DE LOS SIGNOS
(1,19–12,50)

I. SEMANA INAUGURAL:
LA EPIFANÍA DE JESÚS: 1,19–2,11.12 99
1. Testimonio del Bautista: 1,19-28 101
2. Jesús Mesías, el que bautiza en Espíritu Santo: 1,29-34 . . . 106
3. Andrés y su compañero: 1,35-39 113
4. Simón, convertido en Roca: 1,40-42 115
5. Encuentro con Felipe y Natanael: 1,43-51 117
6. Silencio 125
7. El vino de Caná: 2,1-11 125
Reflexiones 133
8. Jesús baja a Cafarnaún: 2,12 137

II. EL SIGNO DEL TEMPLO: 2,13-22 139
1. Introducción 140
2. La purificación del templo 140
3. Promesa de un templo nuevo 142
4. Conclusión 144

III. JESÚS Y NICODEMO: 2,23–3,21 147
1. Introducción: 2,23-25 147
2. Diálogo de Jesús con Nicodemo: 3,1-21 148
3. Notas 160

IV. ÚLTIMO TESTIMONIO DEL BAUTISTA: 3,22-36 . . . 163
1. Jesús bautiza en Judea 163
2. Ministerio de Juan en Ainón: 3,23-24 164
3. Controversia sobre el bautismo
y testimonio del Bautista: 3,22-30 164
4. Exposición teológica: 3,31-36 166

V. LA REVELACION A LOS SAMARITANOS: 4,1-42 . . 170
Introducción: 4,1-6a 170
1. Jesús y la mujer samaritana: 4,6b-261 172
2. Jesús y los samaritanos: 4,27-38 187
3. La fe de los samaritanos: 4,39-42 190

VI. LA CURACION DEL HIJO DE UN FUNCIONARIO
REGIO: 4,43-54 195

VII. EL SIGNO DE BETHESDÁ: 5,1-47 201
1. El paralítico de Bethesdá: 5,1-18 201
2. El discurso de Jesús: 5,19-47 209

VIII. EL PAN DE LA VIDA: 6,1-71 219
1. La multiplicación de los panes: 6,1-15 220
2. Jesús camina sobre las aguas: 6,16-21 225
3. Discurso sobre el pan de la vida: 6,22-59 227
4. Reacciones en los discípulos: 6,60-71 242

IX. LA SEMANA DE LOS TABERNACULOS: 7,1–10,21 . . 247
1. Invitación a una manifestación mesiánica: 7,1-13 248
2. A la mitad de la fiesta de los tabernáculos: 7,14-36 252
3. El día gran de de la fiesta: 7,37–10,21 258

X. LA FIESTA DE LA DEDICACION: 10,22-42 305
1. Introducción: 10,22-23 305
2. Jesús-Mesías: 10,24-31 306
3. Jesús-Hijo de Dios: 10,32-39 310
4. Jesús se va al otro lado del Jordán: 10,40-42 312

XI. LA RESURRECCION DE LAZARO: 11,1-54 315
1. Lázaro está enfermo: 11,1-6 317
2. Decreto oficial de muerte para Jesús: 11,45-54 326

XII. LOS ULTIMOS DÍAS: 11,55–12,36 329
Introducción: 11,55-57 329
1. La unción en Betania: 12,1-8 330
2. Complot contra Lázaro: 12,9-11 333
3. Entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén: 12,12-19 334
4. Anuncio solemne de la glorificación de Jesús: 12,20-36 . . 337
5. Reflexiones sobre el ministerio de Jesús: 12,37-50 344

Segunda parte
EL LIBRO DE LA GLORIA
(13,1–20,31)

INTRODUCCIÓN 351

I. LA ÚLTIMA CENA Y LA DESPEDIDA
DE JESÚS: 13,1–17,26 353
1. El lavatorio de los pies: 13,1-20 353
2. Anuncio de la traición de Judas: 13,21-30 364
3. Discursos de despedida: 13,31–16,33 368
4. Oración de Jesús al Padre: 17,1-26 424

II. LA EXALTACIÓN POR LA CRUZ: 18,1–19,42 441
1. El prendimiento de Jesús: 18,1-12 442
2. Al palacio de Anás: 18,13-14 446
3. Primera negación de Simón Pedro: 18,15-18 449
4. Interrogatorio en casa de Anás: 18,19-24 451
5. Segunda y tercera negaciones de Simón Pedro: 18,25-27 . 452
6. El proceso de Jesús ante Pilato: 18,28–19,16a 453
7. En el Calvario: 19,16b-24 464
8. Jesús en la cruz: 19,25-30 467
9. La sangre y el agua: 19,31-37 476
10. La sepultura de Jesús: 19,38-42 480

III. LA GLORIFICACIÓN DE JESÚS POR LA RESURRECCIÓN Y ASCENSIÓN: 20,1-31 . . 485
1. El sepulcro abierto y vacío: 20,1-10 485
2. Aparición a María la Magdalena: 20,11-18 492
3. "¡Recibid el Espíritu Santo!": 20,19-23 497
4. Confesión de Tomás: 20,24-29 502
5. Primera conclusión: 20,30-31 504

Epílogo
APARICIONES DE JESÚS EN GALILEA
(21,1-25)

1. La pesca milagrosa: 21,1-8 510
2. El pan y el pescado: 21,9-14 512
3. Pedro: Pastor y Mártir: 21,15-19 515
4. La suerte del discípulo amado: 21,20-23 518
5. Segunda conclusión: 21,24-25 519

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios

C. K. Barrett, *El evangelio según san Juan*, Cristiandad, Madrid 2003.

W. Barclay, *Juan I-II*, vols. 5 y 6, Comentario al Nuevo Testamento, Clie, 1996.

J. J. Bartolomé, *Cuarto evangelio. Cartas de Juan*, CCS, Madrid 2002.

G. R. Beasley-Murray, *John*, WBC 36, Word Books, Waco, Texas 1987.

J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel acccording to St. John*, 2 vols., T. & T. Clark, Edimburgo 1958.

J. Blank, *El evangelio según san Juan*, I-II, NTM, Herder, Barcelona 1979-1980.

M. E. Boismard, *L'Évangile de Jean. Synopse des quatre Évangiles*, tomo III, Cerf, París 1977.

G. L. Borchert, *John*, 2 vols., NAC. Broadman Press, Nashville, Te. 1996.

L. Bouyer, *Le Quatrième Évangile*, Maredsous, Tournai 1955.

F. M. Braun, *Évangile selon Saint Jean*, Pirot-Clamer, tomo X, Letouzey et Ané, París 1950.

R. E. Brown, *El evangelio según Juan*, tomos I-II, Cristiandad, Madrid 1979.

R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*, Westminster Press, Filadelfia 1971.

S. Carrillo Alday, *Evangelio de san Juan*. Bibliografía tomada de *New Testament Abstracts* (vols. 35-39: 1980-1995), Instituto de Pastoral Bíblica, México 1996.

S. Castro Sánchez, *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial,* Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2001.

E. Delebecque, *Évangile de Jean*, Gabalda, París 1987.

A. Durand, *Evangelio según san Juan*, Paulinas, Madrid 1964.

J. L. Espinel Marcos, *Evangelio según san Juan,* San Esteban-Edibesa, Salamanca 1998.

E. Ghezzi, *Come abbiamo ascoltato Giovanni. Studio esegetico-pastorale sul quarto Vangelo*, Digigraf, Roma 2005.

P. Guichou, *El evangelio de san Juan*, Paulinas, Madrid 1966.

E. Haenchen, *John 1–2*, Hermeneia, Fortress Press, Filadelfia 1984.

E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, Faber & Faber, Londres 1947.

M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, Gabalda, París 1948.

J. Leal, *Evangelio de san Juan. La sagrada Escritura*, NT I, BAC, Madrid 1964.

X. Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan,* tomos I-II-III-IV, Sígueme, Salamanca 1992-1998.

B. Lindars, *The Gospel of John*, 2 vols., NCBC, Eerdmans, Grand Rapids 1992.

R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel*, University Press, Oxford 1960.

A. Jaubert, *El evangelio según san Juan*, CB 17, Verbo Divino, Estella 1987.

P. López Arróniz. *¿Quién eres tú, Jesús? Estudio y meditación sobre el evangelio de Juan*, Covarrubias, Madrid 2001.

F. Manns, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalén 1991.

J. M. Martín-Moreno, *Personajes del cuarto evangelio*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2002.

J. Mateos – J. Barreto, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid 1982.

J. Mateos – J. Barreto, *Juan: texto y comentario,* El Almendro, Córdoba 2002.

D. Mollat, *L'Evangile de Saint Jean*, Bible de Jérusalem, Cerf, París 1953.

F. J. Moloney, *The Gospel of John,* Sacra Pagina 4, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1998.

D. Moody Smith, *John,* Abingdon New Testament Commentaries, Abingdon Press, Nashville 1999.

L. Morris, *The Gospel according to John,* NICNT, Eerdmans, Grand Rapids 1989.

D. Muñoz León, *Evangelio según san Juan*, CBLA, Verbo Divino, Estella 2003.

The New Interpreter's Bible, *A commentary in twelve volumes. Vol. IX, Luke, John,* Abingdon Press, Nashville 1994.

T. Okure, *Juan,* CBI, Verbo Divino, Estella 1999.

Ph. Perkins, E*vangelio de Juan*, NJBC, Verbo Divino, Estella 2004.

J. Ramsey, *John*, NIBC, Hendrickson, Peabody, Ms. 1993.

B. Rigaux – B. Lindars, *Para una historia de Jesús, IV. El testimonio del evangelio de Juan,* Desclée de Brouer, Bilbao 1979.

J. N. Sanders – B. A. Mastin, The Gospel according to St. John. A. and C. Black, Londres 1968.

R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan,* tomos I-IV, Herder, Barcelona 1980.

G. Segalla, G*iovanni,* Paoline, Roma 1976.

Y. Simoens, *Selon Jean 1. Une traduction,* Institut d'Études Théologiques, Bruselas 1997.

Y. Simoens, *Selon Jean 2. Une interpretation,* Institut d'Études Théologiques, Bruselas 1997.

Y. Simoens, *Selon Jean 3. Une interpretation,* Institut d'Études Théologiques, Bruselas 1997.

H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch,* tomo II, C. H. Beck, Múnich 1924.

J. O. Tuñi – X. Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas,* IEB 6, Verbo Divino, Estella 1995.

H. van den Bussche, *El evangelio según san Juan*, Studium, Madrid 1972.

S. van Tilborg, *Comentario al evangelio de Juan*, Verbo Divino, Estella 2005.

A. Vanhoye, *Se Conoscessi il dono di Dio. Saggi sul Quarto vangelo*, Piemme, Casale Monferrato 1999.

B. Vawter, *El evangelio según san Juan*, Comentario Bíblico San Jerónimo, Cristiandad, Madrid 1972.

S. Vidal, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo "amigo" de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1997.

B. F. Westcott, *The Gospel according to St. John*, James Clark, Londres 1958.

R. A. Whitacre, *John*, IV, P. Leicester-Downers 1999.

A. Wikenhauser, *El evangelio según san Juan*, Herder, Barcelona 1967.

Revistas*

AfricTheolJourn	*Africa Theological Journal* (Usa River, Tanzania)
Angelicum	*Angelicum* (Roma)
AnnalStorEseg	*Annali di storia dell'esegesi* (Bolonia)
Antonianum	*Antonianum* (Roma)
AssembSeign	*Assemblées du Seigneur* (Bruges-París)
Augustinianum	*Augustinianum* (Roma)
AusBibRev	*Australian Biblical Review* (Parkville, Victoria)
AusCathRec	*Australasian Catholic Record* (Manly, NSW)
BibKirch	*Bibel und Kirche* (Stuttgart)

* Los artículos de las revistas aquí citadas han sido utilizados a través de los resúmenes o síntesis que ofrece la revista *New Testament Abstracts*, Weston School of Theology, Cambridge, Massachussets, en cooperación con The Catholic Biblical Association of America.

BibLeb	*Bibel und Leben* (Düsseldorff)
Biblebhashyam	*Bible Bhashyam* (Kottayam, Kerala, India)
Biblica (Bib)	*Biblica* (Roma)
BiblSac	*Bibliotheca Sacra* (Dallas)
BibNotiz	*Biblische Notizen* (Múnich)
BibOr	*Bibbia e Oriente* (Bornato)
BibRes	*Biblical Research* (Chicago)
BibTheolBull (BThB)	*Biblical Theology Bulletin* (Jamaica, NY)
BibToday	*Bible Today* (Collegeville, MN)
BibTrans	*Bible Translator* (Nueva York)
BibVieChrét (BVC)	*Bible et Vie Chrétienne* (Tournai)
BibZeit	*Biblische Zeitschrift* (Paderborn)
Bijdragen	*Bijdragen* (Amsterdam)
BTS	*Bible et Terre Sainte* (París)
BullBibRes	*Bulletin for Biblical Research* (Winona Leke, IN)
BullLitEccl	*Bulletin de Littérature Ecclésiastique* (Toulouse)
CathBiblQuart (CBQ)	*Catholic Biblical Quarterly* (Washington, DC)
ChicStud	*Chicago Studies* (Chicago)
Christus	*Christus* (París)
CiudDios	*Ciudad de Dios* (Madrid)
CivCatt	*Civiltà Cattolica* (Roma)
ClerRev	Clergy Review (Londres)
CollTheol	*Collectanea Theologica* (Warsaw)
Communio	*Communio/International Catholic Review* (Washington, DC)
Conc	*Concilium* (Nueva York)
CriswellTheolRev	*Criswell Theological Review* (Dallas)
CultBíb	*Cultura Bíblica* (Segovia)

CurrTheolMiss	*Currents in Theology and Mission* (Chicago)
DeltBibMelt	*Deltion Biblikon Meleton* (Atenas)
Didaskalia	*Didaskalia* (Lisboa)
Direction	*Direction* (Fresno CA)
DownRev	*Downside Review* (Bath, UK)
ÉglThéol	*Église et Théologie* (Ottawa)
Emmanuel	*Emmanuel* (Cleveland, OH)
EphMar	*Ephemerides Mariologicae* (Madrid)
EphTheolLov	*Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Lovaina)
ErbAuf	*Erbe und Auftrag* (Beuron)
EscritVedat	*Escritos del Vedat* (Torrente)
EspVie	*Esprit & Vie (Langres)*
EstBíb	*Estudios Bíblicos* (Madrid)
EstEcl	*Estudios Eclesiásticos* (Madrid)
ÉtudThéolRel	*Études Théologiques et Religieuses* (Montpellier)
EuntDoc	*Euntes Docete (Roma)*
EvangQuart	*Evangelical Quarterly* (Carlisle, UK)
EvangRevTheol	*Evangelical Review of Theology* (Carlisle, UK)
EvangTheol	*Evangelische Theologie* (Gütersloh)
ExpTimes	*Expository Times* (Edimburgo)
FilolNT	*Filología Neotestamentaria* (Córdoba)
FoiVie	*Foi et Vie* (París)
GeistLeb	*Geist und Leben* (Würzburg)
Gregorianum	*Gregorianum* (Roma)
HervTheolStud	*Hervormde Teologiese Studies* (Pretoria)
HeythJourn	*Heythrop Journal* (Oxford)
Hokhma	*Hokhma* (Lausanne)
HomPastRev	*Homiletic and Pastoral Review* (Nueva York)

HorBibTheol	*Horizons in Biblical Theology* (Villanova, PA)
IndTheolStud	*Indian Theological Studies* (Bangalore)
Interpretation	*Interpretation* (Richmond, VA)
IrBibStud	*Irish Biblical Studies* (Belfast)
JerusalemPersp	*Jerusalem Perspective* (Jerusalén)
JournBibLit	*Journal of Biblical Literature* (Atlanta)
JournEcumStud	*Journal of Ecumenical Studies* (Filadelfia)
JournEvangTheolSoc	*Journal of the Evangelical Theological Society* (Lynchburg, VA)
JournStudNT	*Journal for the Study of the New Testament* (Sheffield, UK)
JournTheolStud	*Journal of Theological Studies* (Oxford)
LavThéolPhil	*Laval Théologique et Philosophique* (Québec)
LumVie (LV)	*Lumière & Vie* (Lyon)
Marianum	*Marianum* (Roma)
Mayéutica	*Mayéutica* (Marcilla, Navarra)
MélSciRel	*Mélanges de Science Religieuse* (Lille)
MelTheol	*Melita Theologica* (Rabat, Malta)
Month	*Month* (Londres)
MünchTheolZeit	*Münchener Theologische Zeitung* (Múnich)
NedTheolTijd	*Nederlands Theologisch Tijdschrift* (Utrecht)
Neotestamentica	*Neotestamentica* (Pretoria, Sudáfrica)
NESTTheolRev	*Near East School of Theology Theological Review* (Beirut)
NewBlackfr	*New Blackfriars* (Oxford)
NouvRevThéol (NRT)	*Nouvelle Revue Théologique* (Tournai)
NovTest (NT)	*Novum Testamentum* (Leiden)
NovVet	*Nova et Vetera* (Chêne-Bougeries)
NRThéol	*Nouvelle Revue Théologique* (Bruselas)
NTStud (NTS)	*New Testament Studies* (Cambridge, UK)
Pacifica	Pacifica (Parkville, Victoria, Australia)

PalCler	*Palestra del Clero* (Rovigo)
PerspTeol	*Perspectiva Teológica* (Belo Horizonte, Brasil)
ProtoBib	*Protokolle zur Bibel* (Klosterneuburg)
RechSciRel	*Recherches de Science Religieuse* (París)
RefTheolRev	*Reformed Theological Review* (Hawthorn, Victoria)
RelStudTheol	*Religious Studies and Theology* (Saskatoon)
RevBib (RB)	*Revue Biblique* (Jerusalén)
RevExp	*Review and Expositor* (Louisville, KY)
RevHistPhilRel	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* (Estrasburgo)
RevistBíb	*Revista Bíblica* (Buenos Aires)
RevistCatTeol	*Revista Catalana de Teología* (Barcelona)
RevistCultBíb	*Revista de Cultura Bíblica* (Sao Paulo)
RevistEspir	*Revista de Espiritualidad* (Madrid)
RevistLatAmTeol	*Revista Latinoamericana de Teología* (San Salvador)
RevRéf	*Revue Réformée* (Aix-en-Provence)
RevRel	*Review for Religious* (St. Louis, MO)
RevSciRel	*Revue des Sciences Religieuses* (Estrasburgo)
RevThéolLouv	*Revue Théologique de Louvain* (Lovaina)
RevThéolPhil	*Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne)
RevThom	*Revue Thomiste* (Toulouse)
RivistBib (RivBib)	*Rivista Biblica* (Bolonia)
RoczTeol	*Roczniki Teologiczne* (Lublin)
SacDoc	*Sacra Doctrina* (Bolonia)
StVladTheolQuart	*St. Vladimir's Theological Quarterly* (Crestwood, NY)
Salesianum	*Salesianum* (Roma)
Salmanticensis	*Salmanticensis* (Salamanca)
SciEsp	*Science et Esprit* (Montréal)
ScriptTheol	*Scripta Theologica* (Pamplona)

ScuolCatt	*Scuola Cattolica* (Milán)
Search	*Search* (Dublín)
Semeia	*Semeia* (Atlanta)
SémiotBib	*Sémiotique et Bible* (Lyon)
SkrifKerk	*Skrif en Kerk* (Pretoria)
Stromata	*Stromata* (San Miguel, Argentina)
StudBibFranLib Ann	*Studii Biblici Franciscani Liber Annus* (Jerusalén)
StudMiss	*Studia Missionalia (Roma)*
StudNTUmwelt	*Studien zum Neuen Testament un seiner Umwelt* (Linz)
StudPat	*Studia Patavina* (Padua)
StudRel/SciRel	*Studies in Religion/Sciences Religieuses* (Waterloo, Ont.)
StudTheol	*Studia Theologica* (Abo)
Teologia	*Teologia* (Milán)
TeolVida	*Teología y Vida* (Santiago)
Teresianum	*Teresianum* (Roma)
Themelios	*Themelios* (Leicester, UK)
TheolEduc	*Theological Educator* (New Orleans)
TheolLitZeit	*Theologische Literaturzeitung* (Leipzig)
Theology	*Theology* (Londres)
TheolToday	*Theology Today* (Princeton, NJ)
TheolGlaub	*Theologie und Glaube* (Paderborn)
TidsTeolKirk	*Tidsskrift for Teologi og Kirke* (Oslo)
TrierTheolZeit	*Trierer Theologische Zeitschrift* (Trier)
TynBull	*Tyndale Bulletin* (Cambridge, UK)
VetChrist	*Vetera Christianorum* (Bari)
VieSpir	*Vie Spirituelle* (París)
Way	*Way* (Londres)
Worship	Worship (Collegeville, MN)
ZeitDeutschPalVer	*Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* (Wiesbaden)

ZeitKathTheol	*Zeitschrift für Katholische Theologie* (Innsbruck)
ZeitNTWiss	*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* (Berlín)
ZeitTheolKich	*Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tübinga)

ABREVIATURAS

AT	Antiguo Testamento.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
BJ	*Nueva Biblia de Jerusalén*. Revisada y aumentada, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.
CBI	*Comentario bíblico internacional*, Verbo Divino, Estella 1999.
CBLA	*Comentario bíblico latinoamericano*, Verbo Divino, Estella 2003.
cf.	Confronte, véase tal texto.
DEB	*Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993.
ICC	*International Critical Commentary*, T & T Clark, Edimburgo.
IVPNT	*Inter-Varsity Press New Testament Commentary Series*, Leicester-Downers.
Logion	Un dicho o palabra de Jesús.
Logia	(plural) Dichos, palabras.
LXX	Traducción de la Biblia hebrea al griego, llamada de los Setenta.
NAC	*The New American Commentary. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture New International, Version Text*, Broadman Press, Nashville, Te.
NCBC	*New Century Bible Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids 1991.

NIBC	*New International Biblical Commentary*, Hendrickson, Peabody, Ms.
NICNT	*New International Commentary of the New Testament*, *Eerdmans*, Grand Rapids, Mich.
NJBC	*The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ. 1990.
NT	Nuevo Testamento.
p.	página.
pp.	páginas.
par.	lugares paralelos.
PCB	Pontificia Comisión Bíblica.
SDB	*Supplément au Dictionnaire de la Bible*.
TOB	*Traduction Oecuménique de la Bible*, Cerf, París 1972.
v.	versículo
vv.	versículos.
WBC	*Word Book Commentary*, Word Books, Dallas, Tx.
Manuscritos	*Papiros:* P + un número = papiro tal o cual; por ejemplo, P^{75}. *Códices unciales en mayúsculas:* S = Sinaítico (siglo IV). B = Vaticano (siglo IV). A = Alejandrino (siglo V). C = Ephremi Rescriptus (siglo V). D = Beza (siglo VI). *Códices griegos en minúsculas:* 1, 2, 12, 28, 33, 81, etc. *Versiones*: it o lat = latinas. syr = siríacas. cop = coptas. eth = etiópicas. arm = armenia. vg = Vulgata. geo = geórgica.

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN DEL TEXTO

Para la traducción del texto evangélico nos hemos servido de *The Greek New Testament*, editado por K. Aland, M. Black, C. M. Martini, M. B. Metzger y A. Wikgren, con la colaboración del Institute for N. T. Textual Research, Stuttgart [3]1972.

Es imposible que traducción alguna pueda reproducir a la perfección el sentido original con todos sus matices. Es necesario hacer una opción. Siendo así, hemos querido sacrificar cierta elegancia de estilo con tal de que nuestra traducción reflejara lo más posible la expresión original. Ese principio –somos conscientes– lleva necesariamente a ciertas lecturas difíciles; sin embargo, hemos preferido mantenerlas en vista a una mayor fidelidad al texto original.

INTRODUCCIÓN

“Evangelio” es la proclamación de una buena nueva y, según la expresión del evangelio de san Marcos, esa buena nueva tiene como centro a *“Jesús Mesías, Hijo de Dios”* (Mc 1,1).

Con esas mismas palabras termina la primera conclusión del evangelio de san Juan, que lo sitúan en ese mismo género literario: *“Estos (signos) han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre”* (20,31).

En efecto, en el cuarto evangelio se encuentran los elementos que constituían el *“kerygma apostólico”*, primer anuncio sobre la vida y la obra de Jesús de Nazaret, y que se leen en los discursos de los Hechos de los Apóstoles (Hch 2,14-36; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-33; 10,34-43; 13,16-41).

Esos elementos esenciales son:

1. La aparición de Juan el Bautista invitando a la conversión (1,19-28).
2. La alusión a la venida del Espíritu Santo sobre Jesús, que lo mostraba como el Mesías y el Siervo de Dios (1,29-34).
3. La proclamación del Reino de Dios y la operación de “signos y prodigios” que manifiestan el poder y la “gloria” en Jesús, Enviado de Dios (2,11.23; 3,2.5; 12,37).
4. El ministerio de Jesús en Galilea (1,43–2,12; 4,3.46-54; 6,1-71) y en Jerusalén (2,13–3,21; 5; 7-12).
5. El relato de la pasión, muerte y resurrección (18,1–20,10).

6. Las manifestaciones de Jesús resucitado a sus discípulos y la misión confiada a los apóstoles con el don del Espíritu Santo (20,19-31).

La obra de Juan se presenta, pues, como un verdadero "evangelio".

I. PLAN DEL CUARTO EVANGELIO

Atendiendo a la *última redacción* de la obra como ha llegado hasta nosotros, el evangelio de san Juan presenta dos grandes partes: el *libro de los signos* (1,19–12,50) y el *libro de la gloria* (13,1–20,31), precedidas por un *prólogo* (1,1-18) y seguidas por un *epílogo* (21,1-25).

1. El prólogo (1,1-18)

El prólogo es un "*himno al Verbo hecho carne*". Este himno, nacido en la escuela de san Juan, ha sido colocado como obertura del evangelio y es una admirable síntesis teológica sobre la persona de Jesús.

2. El libro de los signos (1,19–12,50)

Esta parte recibe el nombre de "libro de los signos" en virtud de la conclusión con la que el evangelista ha cerrado su escrito: "*Muchos otros signos que no están escritos en este libro hizo Jesús ante sus discípulos*" (20,30).

En efecto, a lo largo de los capítulos 1–12 se hace mención a los *signos* obrados por Jesús con el fin de suscitar la fe en sus discípulos y comunicarles así vida eterna. Es verdad que, en esta parte, el evangelista no solamente narra los signos realizados por Jesús, sino que transmite también numerosos diálogos y discursos; sin embargo, las alusiones a los *signos* son como la tela de fondo de esta sección.

Además de las referencias a los signos en general (2,23; 3,2; 4,48; 6,2.14.26; 7,31; 9,16; 11,47; 12,37), el evangelista narra siete signos en detalle:

1. El agua convertida en vino en Caná (2,1-11).
2. La curación a distancia del hijo de un funcionario regio (4,46-54).
3. La curación del paralítico de Bethesdá en Jerusalén (5,1-15).

4. La multiplicación de los panes en Galilea (6,1-15).
5. El caminar sobre las aguas del lago de Tiberías (6,16-21).
6. La curación del ciego de nacimiento en Jerusalén (9,1-41).
7. La resurrección de Lázaro en Betania (11,1-44; 12,18).

Las alusiones generales a los signos y los narrados en particular aparecen sembrados a lo largo de doce temas mayores[1].

1. Semana inaugural: la epifanía de Jesús (1,19–2,11.12).
2. El signo del templo (2,13-22).
3. Jesús y Nicodemo (2,23–3,21).
4. Último testimonio del Bautista (3,22-36).
5. La revelación a los samaritanos (4,1-42).
6. La curación del hijo de un funcionario regio (4,43-54).
7. El signo de Bethesdá (5,1-47).
8. El pan de la vida (6,1-71).
9. La semana de los Tabernáculos (7,1–10,21).
10. La fiesta de la Dedicación (10,22-42).
11. La resurrección de Lázaro (11,1-54).
12. Los últimos días (11,55–12,50).

3. El libro de la gloria (13,1–20,31)

La segunda parte del cuarto evangelio puede ser llamada "libro de la gloria", porque la muerte de Jesús y su regreso al Padre –temas que corren a través de estos capítulos– son considerados esencialmente por el evangelista como una "exaltación" (3,14; 8,28; 12,32.34) y una "glorificación" (7,39; 12,16.23.28; 13.31.32; 17,1.5.24).

Tres secciones integran el "libro de la gloria":

1. La última cena, los discursos de despedida y la oración de Jesús al Padre (13,1–17,26).
2. La narración de la pasión de Jesús (18,1–19,42).
3. La semana de la resurrección (20,1-31).

[1] A. J. Köstenberger, "The Seventh Johannine Sign: A Study in John's Christology", *BullBibRes* 5 (1995) 87-103. El autor no cuenta entre los signos "el caminar de Jesús sobre las aguas" (6,16-21), pero considera "la purificación del templo" (2,14-17) como un verdadero signo.

4. El epílogo (21,1-25)

El epílogo presenta varias escenas posteriores a la resurrección con un denso contenido doctrinal eclesiológico.

II. TEOLOGÍA DEL EVANGELIO DE SAN JUAN

Un breve apartado sobre "la teología del cuarto evangelio", en una introducción al mismo, no puede aspirar a ser una síntesis completa de la doctrina del evangelista. Por esta razón, nos limitaremos a señalar sólo las pistas más relevantes del pensamiento teológico del evangelio de Juan.

1. ¿Quién es Dios?

El evangelio de san Juan –se puede afirmar– es por antonomasia "el evangelio de la revelación de Dios como Padre", y Padre del Verbo encarnado: Jesús[2].

Desde el himno al Verbo hecho carne se encuentra ya la identificación de Dios con la persona del Padre y Padre del Verbo, Jesucristo: *"Y el Verbo se hizo carne y puso su morada entre los hombres, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Único engendrado, lleno de gracia y de verdad"* (1,14). Y *"la gracia y la verdad nos han llegado por Jesu-Cristo"* (1,17).

A partir del capítulo primero, el evangelista va descubriendo poco a poco al Dios de la Escritura como "Padre" y "el Padre de Jesús", hasta llegar a la culminación de su revelación en los discursos de despedida, en donde el título "Padre" es mencionado hasta 51 veces (Jn 13,31–17,25).

Íntimamente vinculado con el Padre aparece en el evangelio de Juan "el Paráclito, el Espíritu de la verdad, el Espíritu Santo", que procede del Padre, y que el Padre dará y enviará a los discípulos de Jesús (Jn 14,17.26; 15,26). Desde esta perspectiva, el evangelio de Juan se revela esencialmente trinitario.

[2] La palabra "Padre" se registra en el evangelio unas 119 veces, en tanto que la palabra "Dios" aparece sólo en unas 70 ocasiones. S. Carrillo, "El Padre en el evangelio de san Juan", *en íd., El Padre en la revelación bíblica,* Dabar, México 1999, pp. 81-124.

2. ¿Quién es Jesús?

El cuarto evangelio se presenta esencialmente como un evangelio "cristológico". Todo él constituye una revelación de quién es Jesús. Su persona está en el centro de su teología[3].

Jesús aparece desde el himno inicial como Alguien en relación con Dios. En efecto, Jesús es el Verbo eternamente existente en Dios, y él mismo es Dios (1,1); ese Verbo se hizo carne para habitar en medio de los hombres (1,14); es el Unigénito-Dios que está en el seno del Padre (1,18).

En el cuerpo del evangelio, Jesús aparece ante todo como el Hijo de Dios. Dios es nombrado "Padre" en relación a Jesús 98 veces, y Jesús es llamado "Hijo" 25 veces. Siendo el Hijo uno con el Padre-Dios, no es raro que en varias ocasiones Jesús se proclame en forma absoluta *"Yo Soy"*, atribuyéndose así el equivalente del nombre divino y situándose en el mismo nivel del Dios *"Que Es"* (8,24.28.58; 13,19; Is 43,10.25; 45,18).

Jesús es también el Hijo del hombre (13 veces), es el Mesías-Rey, el Ungido-Cristo anunciado en la Ley y en los Profetas (1,41.45; 4,26; 20,31); es el Maestro y el Señor (13,13; 20,28).

Finalmente, a lo largo del evangelio Jesús se presenta con siete títulos que manifiestan sus funciones salvíficas en relación a los hombres: "Yo soy el pan de la vida" (6,35.51); "Yo soy la luz del mundo" (8,12); "Yo soy la puerta" (10,7.9); "Yo soy el buen pastor" (10,11.14); "Yo soy la resurrección y la vida" (11,25); "Yo soy el camino y la verdad y la vida" (14,6); "Yo soy la vid verdadera" (15,1.5).

Para completar esta visión del misterio de Jesús es necesario aludir a sus relaciones con el Espíritu de Dios. El Espíritu Santo es mencionado trece veces en estrecha relación con Jesús: o que lo recibe, o que lo promete, o que lo entrega (1,32.33; 3,5.6.8.34; 7,39; 14,17.26; 15,26; 16,13; 19,30; 20,22).

3. Jesús, el cordero de dios

Es impresionante cómo la presentación primera que el evangelista ofrece de Jesús es como *"el Cordero de Dios que quita el peca-*

[3] R. Bieringer, "Jesus in the Gospel of John", *BibToday* 37 (1999) 300-305.

do del mundo" (1,29). La riqueza de este símbolo, uno de los principales en la cristología de Juan, sólo es perceptible a la luz de la revelación del Antiguo Testamento.

En efecto, Juan ha fusionado en una sola realidad la imagen del Siervo sobre quien Yahveh puso su Espíritu (Is 42,1) y sobre quien "*descargó la culpa de todos nosotros y el pecado de muchos*" (Is 53,6.12), y la del Cordero expiatorio, víctima de expiación por los pecados (Lv 14,12ss). Además, Juan descubrirá que Jesús es el nuevo Cordero de Pascua, símbolo de la liberación de Israel, cuya inmolación en la cruz coincidirá con el momento mismo en que se sacrificaban las víctimas pascuales en el templo de Jerusalén (19,14), y a quien no se le debería romper ningún hueso (Jn 19,36). Parece, finalmente, que tras esta presentación de Jesús-Cordero que quita el pecado del mundo, Juan piensa en la víctima cuyo sacrificio sella la nueva Alianza anunciada por los profetas (Jr 31,31.34).

4. El Espíritu Santo, principio de purificación

Pero ¿cómo quita el pecado del mundo? Este misterio de purificación es puesto de manifiesto cuando el evangelista escribe: "*El que me envió a bautizar en agua, ése me dijo: 'Sobre quien vieres al Espíritu descender y posarse sobre él, ése es el que bautiza en Espíritu Santo*'" (1,33). Bautizar es lavar, limpiar, purificar. ¿Cómo purificará Jesús en Espíritu Santo?

La respuesta se obtiene acudiendo a ciertos textos clave del AT, particularmente de Ezequiel, quien nos da la formulación más precisa: "*Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo… Pondré dentro de vosotros mi Espíritu y os haré ir por mis mandamientos… y seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios*" (Ez 36,26-27; cf. Is 32,15-19; 44,3-5).

La misión, pues, de Jesús-Mesías, el Siervo de Dios, será purificar, lavar, bautizar a los hombres en ese Espíritu, con ese Espíritu, mediante ese Espíritu, con la donación y efusión de ese Espíritu divino.

5. La donación del Espíritu y la glorificación de Jesús

Pero esa donación estaba condicionada a la glorificación de Jesús. Así lo expresa claramente Juan en el pasaje en el que presenta a Jesús diciendo: "*Si alguno tiene sed, que venga a mí y que beba el que*

cree en mí". Y comenta: "*Como dijo la Escritura: 'De su vientre correrán ríos de agua viva'. Esto lo dijo del Espíritu que iban a recibir los que habían creído en él, pues todavía no había Espíritu, porque Jesús aún no había sido glorificado*" (Jn 7,37-39).

A la luz de este texto no es difícil encontrar, además del significado llano, el sentido profundo y simbólico de dos expresiones en el relato de la exaltación de Jesús en la cruz: primero, en el momento de expirar; segundo, cuando brota agua del costado de Jesús muerto.

Juan ha escogido bien los términos para depositar en ellos un sentido profundo, cuando escribe "*Y, habiendo inclinado la cabeza, entregó el Espíritu*". Es una expresión ambivalente: en el sentido obvio, Jesús expira, entrega el hálito vital, muere; en el sentido profundo, Jesús entrega, da, comunica al mundo el Espíritu, el don de Dios que ha conquistado con la donación voluntaria de su vida.

Y respecto al agua brotada del costado de Jesús muerto, es también una referencia al Espíritu, ya que en el cuarto evangelio el agua es símbolo del Espíritu (1,32-33; 3,5.8; 4,10.23; 7,37-39). En nuestro texto, el agua que brota del costado de Jesús es el símbolo del Espíritu que procede de Jesús glorificado (19,34). Es fácil descubrir alusiones discretas al sacramento del "bautismo-nacimiento de lo Alto" en las referencias al Espíritu, simbolizado en el agua que da Jesús.

Desde esta perspectiva, cobra todo su sentido la acción simbólica y eficaz de Jesús resucitado, que sopla sobre sus apóstoles la tarde del domingo de su resurrección y les dice: "*Recibid al Espíritu Santo: a quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos*" (20,22-23). El soplo material es un símbolo del don del Espíritu que Jesús comunica como fruto de la obra salvífica que el Padre le ha encomendado.

Es también el cumplimiento de otra promesa: "*Os conviene que yo me vaya, porque si no me voy el Paráclito no vendrá a vosotros, pero si me voy os lo enviaré*" (16,7). En ese momento comenzó una nueva creación. El soplo de Jesús es un eco del soplo divino sobre el primer hombre (Gn 2,7). El Espíritu de Dios viene nuevamente, pero ahora enviado también por Jesús, para dar al mundo vida, vida nueva, vida eterna, vida divina, la vida que brota del Padre y que ha comunicado al Hijo en plenitud (Jn 5,21.26; 6,54; 10,10).

6. El Espíritu, fuente de vida eterna y principio de adoración al Padre

El agua que Jesús promete a la samaritana es símbolo del Espíritu Santo. Esa agua viva, arcana por su origen, puesto que no viene de un pozo, sino que Jesús la da, es también misteriosa por su naturaleza, pues es "*el don de Dios*" que quitará la sed para siempre; más aún, se convertirá en quien la beba en una fuente brotante de vida eterna (4,10-14). Ese don de Dios está en el creyente como principio dinámico de un culto nuevo y auténtico, propio de la era mesiánica instaurada por Jesús. Es lo que proclaman las palabras de Jesús: "*Pero llega una hora, y ahora es cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y Verdad*" (4,23).

7. Jesús: nueva escala, nuevo altar, nueva casa de Dios

Desde el principio del evangelio, Jesús dice a Natanael: "*En verdad, en verdad os digo: Veréis el cielo abierto* y *a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre*" (1,51). El texto alude al pasaje de Jacob en Betel (Gn 28,11-19) y enseña que, en la era mesiánica, Jesús mismo será el nuevo Lugar, el auténtico Bet-El (= Casa de Dios y Puerta del cielo) sobre el que los cielos se han abierto. Él será la piedra ungida, el altar donde se localice ahora la presencia divina y los hombres podrán ver a Dios. Él será, finalmente, la nueva escala que establecerá la comunicación fácil y segura entre Dios y los hombres.

Es lo mismo que Jesús quiso decir cuando pronunció aquella palabra enigmática: "*Destruid este santuario y en tres días lo levantaré*" (2,19), a propósito de lo cual comenta el evangelista: "*Pero él hablaba del santuario de su cuerpo*" (2,21-22). En la era nueva, en los tiempos mesiánicos, el nuevo templo –más aún, el nuevo santuario, el auténtico y verdadero– es el cuerpo glorificado de Jesús. A él hay que acudir para encontrar a Dios, pero no el Dios del Antiguo Testamento, sino el Dios que Jesús nos ha revelado: "el Padre".

Por eso, con toda razón, a Felipe, que le instaba a Jesús: "*¡Señor, muéstranos al Padre y nos basta!*", el Maestro le responde: "*¿Tanto tiempo ha que estoy con vosotros y no me has conocido, Felipe? El que me ha visto a mí ha visto al Padre*" (14,8-9). Al Padre, pues, se le encuentra en Jesús. Y la razón última de esto es porque, como él ha dicho, "*¡yo y el Padre somos uno!*" (10,30), y "*creed en las obras*

para que sepáis y conozcáis que en mí está el Padre y yo en el Padre" (10,38). Por eso, si por una parte Jesús es "el camino" y nadie va al Padre sino por él (14,6), por otra él afirma: "*Nadie puede venir a mí si el Padre que me envió no lo atrae*" (6,44.65).

8. La misión de Jesús es obra del Padre

Esta unión tan estrecha hace que la misión de Jesús no sea sino la obra misma del Padre (4,34; 5,36; 17,4). Si el Padre y Jesús son uno, de ahí se sigue que el mensaje, la doctrina, las palabras de Jesús, sean las palabras del Padre: "*Yo no hablé de mí mismo, sino que el Padre que me envió me ordenó qué decir y qué hablar, y yo sé que su mandato es vida eterna. Así pues, lo que yo hablo, como me lo ha dicho el Padre, así lo hablo*" (12,49-50; cf. 8,55; 14,10).

Siendo así, se comprende que "*si alguno guarda mi palabra, no gustará la muerte jamás*" (8,52), y que los verdaderos discípulos de Jesús serán aquellos que permanezcan en su palabra (8,31), y por ellos Jesús elevará su oración sacerdotal: "*Yo les he dado tu palabra… Santifícalos en la Verdad. Tu Palabra es Verdad. Por ellos yo me santifico a mí mismo, para que también ellos sean santificados en verdad*" (17,14-19).

Para Juan, Jesús es la Palabra del Padre y es la Verdad del Padre. Por tanto, lo que Jesús afirma es que, al darles a sus discípulos la Palabra del Padre, se ha dado a sí mismo, y su oración es que el Padre se digne consagrarlos en la Verdad –o sea, en Jesús mismo, que es la Verdad– como Jesús se santifica, esto es, se consagra al Padre en favor de ellos, es decir, que se separa del mundo y se da y se ofrece voluntariamente en sacrificio para bien de ellos.

9. La exaltación de Jesús en la cruz y su glorificación, corazón del plan salvífico de Dios

Aquí se conecta otra idea: la del regreso de Jesús a su Padre a través de la entrega de su vida en la cruz y la recuperación de la misma por su resurrección y ascensión. Con esto tocamos el punto central de la misión de Jesús y el corazón del plan salvífico de Dios.

Jesús, el Hijo de Dios, vino al mundo porque el Padre lo envió a cumplir una misión, a realizar una obra: "*Por eso el Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita, sino que yo la doy por mí mismo. Tengo poder para darla y tengo poder para*

tomarla de nuevo. Este mandato recibí de mi Padre" (10,17-18). Y "*su mandato es vida eterna*" (12,50).

¿Y por qué da su vida y la vuelve a tomar? Porque Jesús es el pastor bueno que entrega su vida por sus ovejas (10,11), para que "*ellas tengan vida y la tengan en abundancia*" (10,10). Y él les puede comunicar esa vida porque él mismo es la vida, fuente de la vida, la luz del mundo que proyecta vida (8,12; 9,5; 12,35-46; 14,6), y "*como el Padre tiene vida en sí mismo, así también dio al Hijo tener vida en sí mismo*" (5,26). No es de maravillar, por tanto, la solemne afirmación de Jesús a Marta: "*Yo soy la Resurrección*" (11,25). Él es la resurrección justamente porque es la Vida, y así puede agregar: "*El que cree en mí, aunque muera, vivirá, y todo el que vive y cree en mí no morirá eternamente*" (11,25-26).

Pero todo este plan de oblación y de entrega, de donde brotará la vida, está pendiente de un momento determinado que Jesús gusta llamar repetidamente su "hora", hora para la cual ha venido y que el Padre le ha determinado (12,27); hora en la que le tomarán para darle muerte en la cruz (7,30; 8,30; 12,32), pero una muerte que será "exaltación y glorificación del Hijo del hombre" (12,23.32; cf. 8,28-29), porque no será sino "su paso de este mundo al Padre" (13,1).

Pero no solamente glorificación del Hijo, sino también glorificación del Padre. Por eso exclamó dirigiéndose a él: "*¡Padre, ha llegado la hora! Glorifica a tu Hijo para que el Hijo te glorifique a ti!*" (17,1). Y en otro sitio: "*¡Padre, glorifica tu nombre!*". Vino entonces una voz del cielo: "*Y lo he glorificado y de nuevo lo glorificaré*" (12,28; cf. 8,28-29; 13,31-32). El Padre será glorificado con la muerte y glorificación del mismo Jesús. Eso será la manifestación estupenda del amor que el Padre tiene al mundo.

Con esto tocamos uno de los textos más ricos sobre el misterio de Jesús, Hijo del hombre, exaltado en la cruz: "*Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que crea en él tenga vida eterna. Porque de tal manera amó Dios al mundo, que dio al Hijo unigénito para que todo el que crea en él no perezca, sino tenga vida eterna*" (3,14-16).

Este texto es un condensado del plan salvífico decretado por Dios desde la eternidad, y del que había hecho un anuncio oscuro en la serpiente de bronce levantada en un mástil ante cuya vista

podían mantener la vida los mordidos por las serpientes del desierto (Nm 21,9).

Pues bien, la muerte de Jesús en la cruz no es un acontecimiento accidental e imprevisto, sino que obedece a una "necesidad" del plan divino: "*es preciso*", dice el texto. Pero esa muerte es una "elevación", una "exaltación", fuente de glorificación para el Padre y para el mismo Jesús (12,23.28). Y ese misterio de muerte-exaltación lleva una finalidad: dar vida eterna. Con una condición: "creer en Jesús", aceptarlo y entregarse, sabiendo que quien cree en Jesús no cree en él, sino en el que lo envió, y que quien ve a Jesús ve al que lo envió (cf. 12,44-45).

Pero la razón última que explica satisfactoriamente la "exaltación en la cruz" es el amor con el que Dios ha amado de tal manera al mundo que le ha hecho el regalo de su Hijo unigénito. ¡El Hijo de Dios elevado en la cruz es el don espléndido del amor del Padre a la humanidad entera! Hay más: el elevado en la cruz es el Hijo unigénito, sí, pero también es el Hijo del hombre, es decir, un hombre para todos los hombres, un hermano para todos los hermanos. De este principio brotan dos consecuencias fundamentales: el universalismo de la salvación y el "nuevo hombre".

10. Universalismo de la salvación

La humanidad entera es el objeto del amor del Padre y de la obra salvífica de Jesús. Esparcidas a través del cuarto evangelio encontramos expresiones que subrayan ese universalismo. Juan Bautista dice al presentar a Jesús: "*¡He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo!*" (1,29), esto es, el pecado como tal, en su totalidad y en su universalidad.

Los samaritanos confiesan: "*Éste es verdaderamente el Salvador del mundo*" (4,42). Jesús mismo dice: "*Tengo otras ovejas que no son de este aprisco* (Israel); *a éstas también es preciso que yo las guíe, y oirán mi voz y se hará un solo rebaño y un solo pastor*" (10,16).

Pero ese universalismo salvífico estaba pendiente de la donación de su vida. Ya el evangelista descubre en la palabra del sumo sacerdote: "*Os conviene que un solo hombre muera por el pueblo y no que perezca toda la nación*" (11,50), una profecía según la cual "*Jesús iba a morir por la nación, y no sólo por la nación, sino también para congregar en uno a los hijos de Dios dispersos*" (11,51-52).

Y Jesús mismo lo anuncia cuando dice: *"El pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo"* (6,51). Y el domingo de las palmas proclama solemnemente la fecundidad de su inmolación en la cruz: *"En verdad, en verdad os digo: Si el grano de trigo caído en la tierra no muere, queda él solo; pero si muere, produce mucho fruto… Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera y yo, si fuere exaltado de la tierra, atraeré a todos hacia mí"* (12,24.31-32).

Estos pasajes sobre el futuro rebaño único y universal, unidos a los textos sobre Pedro-Roca-Pastor (1,42; 21,15-17) y sobre los discípulos-enviados (4,35-38; 17,20-21) con el poder de perdonar los pecados (20,21-23), fundamentan la eclesiología del cuarto evangelio.

11. Jesús, el nuevo hombre

Aquí se conecta la idea del "nuevo hombre" que lucha y vence al príncipe de este mundo, al demonio. Satanás tuvo un papel en la muerte de Jesús: él fue quien inspiró al traidor (13,2.27). Pero el que creía vencer resultó vencido, pues Jesús murió, pero luego resucitó, y con su muerte dio vida al mundo.

Para Juan, durante la semana de la glorificación por la cruz se jugó un drama decisivo, en el que tomaron parte personajes tipo, presentados mediante títulos de significado simbólico: el Hijo del hombre (12,23.34; 13,31), la mujer (19,26), el discípulo a quien Jesús amaba (13,23), el príncipe de este mundo (12,31; 14,30; 16,11).

Pues bien: parece que este drama es la contrapartida del drama de los orígenes de la humanidad. Se libra un combate en el cual el príncipe de este mundo –la antigua serpiente– será arrojado fuera (12,31; el Hijo del hombre, el "nuevo hombre" el nuevo Adán, saldrá victorioso y atraerá a todos hacia sí (12,32; 16,33. A esta obra grandiosa está asociada una mujer que tiene misión de madre: una nueva Eva, principio de vida. Y surgirá una nueva descendencia fiel, representada por el discípulo a quien Jesús ama.

12. María, madre de Jesús, madre de los creyentes

En esta amplia perspectiva, brilla en todo su fulgor el papel de María, la madre de Jesús, al pie de la cruz. El texto es de importancia capital: *"Jesús, habiendo visto a la madre, y allí presente al discípulo que*

amaba, dice a la madre: '¡Mujer, he ahí a tu hijo!'. Luego dice al discípulo: '¡He ahí a tu madre!'" (19,26-27).

Es ésta una de esas palabras del cuarto evangelio que se sitúan en dos niveles que miran dos perspectivas y entrañan dos sentidos homogéneos.

1. En el sentido llano, Jesús, a punto de expirar, confía su madre con amor filial al discípulo que más quiere. Y él la acepta: "*Y desde aquella hora la recibió el discípulo en su casa*".
2. En el sentido profundo, que ocupa el primer lugar en las intenciones teológicas del evangelista, Jesús invita a "la Madre" a que intervenga con un papel maternal respecto al discípulo fiel y creyente que juega, en esos momentos trascendentales, el papel de "tipo" y representante de los futuros discípulos. En otras palabras, María es declarada en esos momentos *madre espiritual de la Iglesia que está por nacer.* Desde el día de la encarnación, María, al ser madre de Jesús, queda convertida en madre de su cuerpo (la Iglesia), pero al pie de la cruz, cuando Jesús engendra definitivamente a su Iglesia, María recibe oficialmente su misión maternal respecto de la misma. María no es aquí únicamente la madre de Jesús, sino que es "la mujer", "la compañera", unida a Jesús en su acto supremo de salvación.

13. La eucaristía: carne y sangre del Hijo del hombre

La mención de la madre de Jesús como mujer asociada a la obra mesiánica de su Hijo nos pone en relación con la escena enigmática de Caná. Cuando María presenta a su Hijo el embarazo de los esposos por no tener ya vino, Jesús toma la palabra de su madre en un plano diferente, como si ella le sugiriera que proporcionara un vino que sólo podrá dar cuando llegue su hora, la hora de su exaltación-glorificación (13,1). Por eso Jesús se niega mediante una palabra oscura: "*¡Qué hay entre tú y yo, mujer! ¡Todavía no llega mi hora!*" (2,4). Sin embargo, Jesús da un vino excelente en calidad y abundante en cantidad. ¿Qué realidad mesiánica se escondía en el vino de Caná?

Hay que observar que el milagro de los panes (6,1-59) corresponde exactamente al signo de Caná. En éste, Jesús proporciona vino en abundancia; en aquél, pan. Ahora bien, así como el evangelista relaciona el pan milagroso con la muerte de Jesús: "*El pan que*

yo daré es mi carne por la vida del mundo" (6,51; cf. 6,62.71), así también el signo de Caná está relacionado con el mismo momento: "*¡Todavía no llega mi hora*!". Por lo tanto, así como el pan del milagro simboliza la carne de Jesús, ofrecida en la cruz y como anticipo en la última cena, así también el vino de Caná es figura y anuncio de la sangre de Jesús, ofrecida en la cruz y como anticipo en la cena. Consiguientemente, como el pan de la multiplicación es figura del pan eucarístico, así el vino de las nupcias es símbolo del vino de la eucaristía.

Y ese mismo simbolismo tiene la sangre brotada del costado abierto de Jesús en la cruz. Si la sangre atestigua la realidad del sacrificio del Cordero ofrecido por la salvación del mundo, y si la sangre es expresión de una deuda saldada, en el evangelio de Juan la sangre de Jesús es principio de vida y de vida eterna (6,53-54a), es principio de resurrección escatológica (6,54b), es verdadero alimento que vivífica (6,55) y es principio de unión y de permanencia mutua entre Jesús y el creyente (6,56).

Siendo así, en la sangre brotada del corazón de Jesús, el evangelista contempla la donación que Jesús hace de sí mismo en el sacramento de la eucaristía, fuente de vida eterna y de unión mutua, y arras de futura resurrección gloriosa. Para el evangelista, la carne y la sangre de Jesús son centrales en su teología.

Pero como Jesús se había presentado antes a Natanael como la nueva Casa de Dios, la nueva Piedra ungida, la nueva Escala (1,51), y había dicho que su cuerpo glorificado sería el nuevo santuario (2,21; 4.23), ahora podemos concluir que "su carne y su sangre", el misterio eucarístico, expresión misteriosa de Jesús realmente presente entre nosotros, son la Casa, el Lugar, la Piedra-altar, la Escala, el santuario verdadero donde se debe adorar al Padre, bajo el impulso del Espíritu, en la nueva economía (cf. 4,23-24). La doctrina sacramental eucarística está, pues, presente en el cuarto evangelio[4].

14. Vida eterna para los que creen

Para Juan, la misión de Jesús respecto a los hombres puede sintetizarse en una idea: ha venido para darles vida, vida eterna, con

[4] A. García Moreno, "Teología sacramentaria en el IV evangelio", *Salmanticensis* 42 (1995) 5-27.

una sola condición: que crean en él (3,15.16.36; 5,40.47; 20,31) y en el Padre que lo envió (5,24). Esa vida es ya actual. Hay en el evangelio de Juan una serie de textos que proclaman una escatología realizada: la vida eterna, o la muerte eterna, están ya presentes con la fe en Jesús o la incredulidad (3,18-19.36; 5,24).

El concepto de vida es muy rico en el cuarto evangelio: en el Verbo estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres (1,4); y como el Padre tiene en sí mismo vida, así también al Hijo le ha dado tener vida en sí mismo (5,23).

Más aún, Jesús es la Vida (11,25; 14,6). Y siendo él la Vida, puede comunicarla. Más todavía: la misión que el Padre le ha encomendado es dar vida (10,10.28; 17,2), y lo hará entregando su vida (6,51; 10,17). Y tiene obligación de hacerlo porque es un mandato de su Padre (10,18), que él cumple con toda complacencia porque es expresión y signo de su inmenso amor hacia el Padre, primero, y hacia sus amigos, después. Por eso dijo: "*Para que conozca el mundo que amo al Padre, y como me ordenó el Padre, así hago: ¡Levantaos, vámonos de aquí!*" (14,31). Y luego: "*Nadie tiene mayor amor que éste: dar su vida por sus amigos*" (15,13). Se trata de una obediencia amorosa y de un amor obediente que lo lanza hasta la oblación de sí mismo.

15. En la misma esfera del Padre y del Hijo

Pero si quienes creen en Jesús y lo aceptan reciben de él vida eterna, por el mismo hecho han pasado a un nivel superior, a un orden sobrenatural: se han establecido en la esfera misma de Dios tanto en el orden de la vida como en el de la actividad.

No es entonces extraño escuchar palabras de increíble hondura espiritual, como ésta en el campo del conocimiento: "*Yo soy el buen pastor y conozco a las mías y las mías me conocen, como me conoce el Padre y yo conozco al Padre*" (10,14-15). Y éstas en el terreno del amor: "*Como me amó el Padre, también yo os amé; permaneced en mi amor*". Y "*éste es mi mandamiento: que os améis unos a otros como yo os amé*" (15,9.12; cf. 13,34).

Conocimiento y amor que, si es el mismo, exigen un principio igual, una misma comunidad de ser y de vida. Así se explica el atrevimiento de Jesús cuando afirma: "*Yo en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros*" (14,20). Y cuando pide al Padre para sus discípulos

presentes y futuros: "*Que todos sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti. Que también ellos sean uno en nosotros*" (17,21); "*que sean uno como nosotros uno*" (17,22); "*y yo en ellos y tú en mí, que sean consumados en uno, para que conozca el mundo que tú me enviaste y los amaste como me amaste*" (17,23).

De esa comunidad de conocimiento y de esa unidad de ser deriva naturalmente la presencia del Padre y del Hijo en el corazón del creyente: "*Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él y haremos morada en él*" (14,23; cf. 14,21). Y por el mismo hecho también la presencia del Espíritu: "*Vosotros lo conocéis* (al Espíritu de la Verdad), *porque con vosotros mora y en vosotros está*" (14,17).

16. Participación en la misión salvífica de Jesús

Siendo "uno" con Jesús, los discípulos participarán necesariamente de su misión, misión salvífica. No es otra cosa lo que declara Jesús cuando se dirige al Padre: "*Como me enviaste al mundo, también yo los envié al mundo*" (17,18; cf. 20,21).

Pero Jesús fue enviado para dar su vida en favor del mundo, y particularmente de sus discípulos (17,19). Ahora bien, la unión de misión exige la unión de destino. Y seguir a Jesús es acompañarle a donde él va. Y él va al Padre, pero pasando por su exaltación en la cruz (cf. 12,26; 13,1). Esto fundamenta la participación de los creyentes en la oblación salvífica de Jesús en la cruz.

17. Fecundidad espiritual

Sarmientos de la misma vid, una misma savia corre por el tronco y las ramas, y esa unión garantiza la fecundidad espiritual de los creyentes: "*Permaneced en mí y yo en vosotros*" (15,14a). "*El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada*" (15,5b).

Esa fecundidad espiritual culmina en glorificación del Padre: "*En esto ha sido glorificado mi Padre: en que deis mucho fruto y seáis mis discípulos*" (15,8). Y el discípulo creyente, asociado al Maestro, tendrá el privilegio de hacer, en la gran obra de salvación, las mismas obras que Jesús ha hecho y aun mayores, porque éste, habiendo terminado su misión, está ya en el Padre (cf. 14,12).

18. Eficacia de la oración

Esa unión es la fuente del éxito en la oración: "*Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que queráis y se os hará*" (15,7). Esa oración en la nueva economía es diferente. En la antigua Alianza era dirigida a Dios-Yahveh; ahora, la nueva oración es al Padre en el nombre de Jesús, y su eficacia está asegurada en virtud de la obra que ha realizado: "*En verdad, en verdad os digo: Lo que pidáis al Padre os lo dará en mi nombre. Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre. Pedid y recibiréis, para que vuestra alegría sea completa*" (16,23b-24).

Pero Jesús mismo escuchará la oración que se dirija al Padre en nombre del Hijo. Y esto redundará en gloria del Padre: "*Lo que pidiereis en mi nombre, lo haré, para que sea glorificado el Padre en el Hijo*" (14,13; cf. 15,11).

19. Perseverancia final y resurrección futura

Finalmente, esa unión es garantía de perseverancia final y de resurrección futura. Otra serie de textos subrayan una escatología todavía por realizarse (5,28-29; 6,40.44.54; 12,48; 14,2-3; 17,24).

La unión con Jesús es garantía de perseverancia, porque estar en Jesús es estar en el Padre, y "*nadie puede arrebatar de la mano del Padre*" (10,29), y es seguridad de resurrección futura, porque "*ésta es la voluntad del que me envió: que nada pierda de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día. Porque ésta es la voluntad de mi Padre: que todo el que ve al Hijo y cree en él tenga vida eterna y yo lo resucitaré en el último día*" (6,39-40).

III. LENGUA, ESTILO Y PROCEDIMIENTOS LITERARIOS

1. Lengua

En las primeras décadas del siglo XX, algunos comentadores lanzaron la hipótesis de que el evangelio de Juan había sido escrito originalmente en arameo. Las investigaciones sobre esta cuestión han continuado, pero las pruebas para inclinar la convicción por un original arameo no han sido suficientemente fuertes[5]. Preva-

[5] M. É. Boismard – A. Lamouille, *Un évangile pré-johannique: Jn 1,1–2,12*, Gabalda, París 1993. Los autores opinan que el evangelio de Juan en su for-

lece, pues, la opinión de que el evangelio fue escrito directamente en griego.

El griego del cuarto evangelio es la "lengua común" del siglo I. Es un griego bastante correcto, aunque no elegante, y el vocabulario es muy reducido: entre las 15.420 palabras de que consta el evangelio, sólo hay 1.011 vocablos diferentes. La sintaxis es correcta, pero muy simple: hay preferencia por el estilo directo; no existen prácticamente los períodos; las partículas y las preposiciones son escasas; no se encuentran en abundancia los verbos compuestos, que son tan insinuantes, dan precisión y matizan el pensamiento.

El evangelio ofrece muchos vocablos hebreos o arameos, algunos de los cuales el autor traduce para sus lectores, que no conocían esas lenguas: Rabbi (1,38), Amén, amén (1,51) (25 veces), Mesías (1,41; 4,25), Kefás (1,42), Bethesdá (5,2), Manná (6,31.49), Siloam (9,7), Thomas (11,6; 21,2), Osanná (12,13), Gabbathá (19,13), Golgothá (19,17), Rabbouní (20,16).

Hay expresiones que son semitas por la lengua y el pensamiento; por ejemplo, "*hacer la verdad*" (3,21); "*entregar su alma*" (10,11.15.17); "*juzgar*" por condenar (3,18); "*qué hay entre tú y yo, mujer*" (2,4); "*hijos de la luz*" (12,16); "*en verdad, en verdad*" (25 veces).

Como conclusión, se detecta una persona que, pensando con mentalidad semita, escribía o dictaba en griego.

2. Estilo y procedimientos literarios

a) Cualidades estilísticas

No es posible exponer en una apretada síntesis las cualidades estilísticas que forman la riqueza literaria del cuarto evangelio.

Maestro en la pintura de caracteres, el autor del evangelio con dos o tres rasgos graba para siempre en la memoria del lector la psicología de sus personajes: María, la madre de Jesús (2,1-5; 19,25-27); Pedro (1,42; 6,68s; 13,6-9.24.36s; 18,17; 20,2-10; 21,3.7.11.15-22); Natanael (1,46-51); Nicodemo (3,1-10; 7,50; 19,39); la mujer samaritana (4,7-42); Felipe (1,45s; 6,7; 12,21s; 14,8-10); Tomás (11,16; 14,5; 20,25.28).

ma actual y el evangelio prejoánico representan diferentes traducciones de un mismo original arameo.

Las discusiones se desarrollan con fuerza y dramatismo; los diálogos están impregnados de vida y movimiento; la majestad y la grandiosidad, a base de frases cortas e incisivas, se dan la mano a cada paso con la sublimidad y la delicadeza y con el arte exquisito.

Para comprender mejor el mensaje del evangelio es necesario atender al carácter literario del mismo: la interacción de los personajes, los diálogos simbólicos, los discursos, la ironía, los malentendidos, el doble significado de muchas afirmaciones. El "drama en la narración" está en el corazón de su mensaje[6].

A cada momento, el evangelio deja traslucir los sentimientos que llenan el corazón de ese "discípulo-testigo" que vio, oyó y creyó en Jesús (1,39; 19,35; 20,8), a quien pudo contemplar, en el profundo misterio de su persona, gracias a la luz del Espíritu Paráclito, el cual "le enseñó y le recordó" todo cuanto hizo y dijo *"el Verbo de la Vida"* (1 Jn 1,1).

b) Formas literarias

Escrito por un semita, el evangelio está sembrado de "formas" o "figuras literarias" características de la mentalidad oriental[7].

1. Fácilmente se descubren textos en "*paralelismo*" sinonímico, antitético o sintético (1,3; 3,6.36; 5,21; 6,39-40).

2. *La "inclusión semítica*" (repetición del mismo pensamiento al principio y al final de una unidad literaria) puede descubrirse en pequeñas unidades (6,34-40; 14,16-26) o en grandes conjuntos: las menciones de Transjordania (1,28 y 10,40; el tema de la fe (2,11 y 20,29); la alusión al Cordero de Pascua (1,29 y 19,36); la mención del Espíritu Santo dado a Jesús y a sus discípulos (1,32 y 20,22); Jesús, el Verbo hecho carne, que es Dios (1,1 y 20,28).

3. El "*quiasmo*", que consiste en la correspondencia de la primera línea (o verso) con la cuarta, y de la segunda con la tercera: A-B-B'-A' (cf. 6,36-40; 8,15.36; 10,14). A veces se da una línea o verso cen-

[6] B. E. Bowe, "Drama and Storytelling in the Gospel of John", *BibToday* 38 (2000) 275-281.

[7] V. Mannucci, G*iovanni, il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo,* Dehoniane, Bolonia 1993. P. F. Ellis, "Inclusion, Chiasm, and the Division of the Fourth Gospel", *StVladTheolQuart* 42 (1999) 269-338.

tral sin correspondiente; por ejemplo, en el diálogo con Pilato (18,28–19,16):

1. Pilato y los judíos (vv. 28-32).
2. Jesús y Pilato (vv. 33-38a).
3. Pilato y los judíos (vv. 38b-40).
4. Jesús-Rey (19,1-3).
3’ Pilato y los judíos (vv. 4-8).
2’ Jesús y Pilato (vv. 9-12a).
1’ Pilato y los judíos (vv. 12b-15).

c) Diálogos

Una característica muy singular del cuarto evangelio es el empleo de “*diálogos*” como vehículo de pensamiento. Cuando en el evangelio de Juan se presenta un diálogo –aunque sea brevísimo (1,38-39; 2,3-4)–, es preciso poner atención: el autor está depositando, a veces con claridad, a veces en forma enigmática o simbólica, una enseñanza teológica importante.

No es raro que en el diálogo la última intervención de Jesús se torne monólogo y se convierta en un discurso; por ejemplo, en el diálogo con Nicodemo (3,10-21); con los discípulos en el pozo de Jacob (4,34-38); en el diálogo eucarístico (6,53-58).

En otras ocasiones, el diálogo culmina con una revelación cristológica llena de energía:

1,51:	*“En verdad, en verdad os digo: Veréis el cielo abierto, y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre”.*
4,26:	*“Yo soy el que te habla”.*
8,58:	*“En verdad, en verdad os digo: ¡Antes de que Abrahán fuera hecho, yo soy!”.*
10,30:	*“Yo y el Padre somos uno”.*

He aquí una serie de diálogos representativos:

1,19-27:	Juan Bautista y la embajada oficial.
1,47-51:	Jesús y Natanael.
2,3-4:	Jesús y su madre en las bodas de Caná.
3,2-21:	Jesús y Nicodemo.

4,6-26:	Jesús y la samaritana.
4,31-38:	Jesús y sus discípulos en Samaría.
6,25-58:	El diálogo sobre el pan de la vida.
7,15–8,58:	Sección rica en diálogos; el más importante de los cuales es el de la "preexistencia de Jesús" (8,31-58).
10,24-38:	Jesús, Mesías e Hijo de Dios.
13,6-11:	Jesús y Pedro en el lavatorio de los pies.
13,36-38:	Jesús y Pedro: anuncio de las negaciones.
14,1-14:	Jesús, camino hacia el Padre.
16,16-33:	La alegría por el retorno de Jesús.
18,4-8:	Jesús y la turba en Getsemaní.
18,20-23:	Jesús y Anás.
18,28–19,16:	Jesús y Pilato.
20,15-17:	Jesús y María Magdalena.
21,15-18:	Jesús y Pedro a orillas del lago.

d) Grandes discursos

Además de los diálogos, el evangelista se ha servido de "*grandes discursos*" (con elementos de diálogos) para entregar su pensamiento. Dos de estos "*discursos*" han seguido respectivamente al signo del paralítico de Bethesdá (5,1-18 y vv. 19-47) y a la multiplicación de los panes (6,1-15 y vv. 25-59).

El discurso de "Jesús, el buen pastor" (10,1-18) y el discurso de "la glorificación" el domingo de las palmas (12,23-36) son piezas excelentes. Dignos de particular atención son los discursos de despedida (14-16).

e) Grandes cuadros

La calidad dramática del evangelista sobresale en los dos grandes frescos literarios que nos ofrece a propósito del "ciego de nacimiento" (9,1-41) y de "la resurrección de Lázaro" (11,1-44).

f) La "oración al Padre" (17,1-26)

Con ella, que es una obra maestra y sublime de arte y de teología, cierra el evangelista la sección de la última cena.

IV. FORMACIÓN DEL CUARTO EVANGELIO

1. Anomalías en el evangelio

El evangelio de Juan goza ciertamente de unidad literaria en cuanto a la lengua y al pensamiento. Sin embargo, un buen número de datos acusan defectos visibles en cuanto a la formación y composición del conjunto. He aquí algunos:

– En 4,54 muestra la curación del hijo del funcionario regio como el segundo signo de Jesús, y ya en 2,23 se dice que Jesús hizo muchos signos en Jerusalén.
– 7,3-5 pinta a los hermanos de Jesús pidiéndole que también realice "obras" en Jerusalén, cuando ya las ha realizado, según 2,23; 3,1.
– 7,53–8,11 interrumpe la secuencia de las discusiones durante la semana de los tabernáculos y es un fragmento de estilo más bien lucano.
– 9,41 puede ser seguido naturalmente por 10,19, en tanto que 10,1-18 son de un tono diferente que no cuadra entre 9,41 y 10,19.
– 10,40-42 parece ser la conclusión del ministerio público de Jesús y luego se encuentra otra equivalente en 12,37-43.
– 14,31 presenta a Jesús terminando sus enseñanzas y dando la orden de partir. Bien podría seguir luego el relato de la pasión (18,1). ¿Cómo explicar la inserción de los capítulos 15 a 17?
– 20,30-31 son una conclusión formal al libro. ¿Cómo, pues, explicar la presencia del capítulo 21?
– 21,24 es un segundo epílogo, en el que aparece claramente la mano de un editor.

¿Qué explicación dar a todas estas anomalías de diversas clases y de diferentes enfoques?

II. Soluciones posibles

1. Unos han pensado que en el evangelio ha habido desplazamientos accidentales de perícopas o de folias. En vista de esto, algunos comentadores se han aventurado a reconstruir eventualmente el evangelio original. Como fácilmente se

puede suponer, este método se presta a reconstrucciones muy subjetivas.

2. Otros creen que en el evangelio se pueden discernir diferentes fuentes: la fuente de los "dignos", la fuente de los "discursos de revelación", la fuente de la "pasión-resurrección". La fusión de estas diferentes fuentes ocasionó las anomalías anotadas. Esta teoría, que necesariamente tiene que diseccionar el evangelio, no logra tampoco dar respuesta satisfactoria a los problemas planteados.
3. Otros, finalmente, piensan que la composición y edición del evangelio no fue de una sola vez, sino que se realizó por etapas y de modo progresivo y aditivo, de manera que su contenido fue enriqueciéndose cada vez más hasta llegar a la forma en la que actualmente lo leemos.

En esta misma línea, nosotros pensamos que el cuarto evangelio *no es el producto de una sola y única redacción, sino el resultado de una lenta elaboración y de un largo proceso literario. Contiene, por lo tanto, elementos de épocas diferentes, repeticiones, duplicados, redacciones diversas de una misma enseñanza*[8].

1. En la base del evangelio está la tradición y la predicación oral de un apóstol discípulo de Jesús, testigo personal de lo que dijo e hizo Jesús.
2. Esas tradiciones, orales primero y escritas después, fueron redactándose y organizándose, dando lugar con el tiempo a una primera edición del evangelio. Este evangelista pudo ser el mismo apóstol o bien un discípulo suyo.
3. Finalmente, poco después de la muerte del apóstol testigo, un discípulo o algunos discípulos hicieron una edición definitiva de la obra de su maestro (cf. 21,24-25). En esta ocasión, no queriendo que se perdieran numerosas piezas de la tradición juanina que no estaban incorporadas en la obra primitiva, el discípulo editor las insertó en la trama del evangelio. Tales piezas son, por ejemplo, los discursos de 3,31-36; y 12,44-50; el pasaje eucarístico 6,53-58; los grandes discursos de despedida 15-1 7, y el capítulo 21,l-23.

[8] R. E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament? L'évangile selon Jean*, Bayard, París 2000, pp. 376-421.

Este discípulo fue probablemente también quien dio al apóstol testigo, autor del evangelio (al que le gustaba presentarse sencillamente como un discípulo anónimo: 1-37-39; 18,15-16; 20,3-8), el prestigioso título de "*aquel a quien amaba Jesús*" (13,23 (19,26; 20,2; 21,7.20).

V. FECHA DE COMPOSICIÓN Y EDICIÓN DEL EVANGELIO

Las reflexiones anteriores nos conducen a precisar las fechas de composición y edición del cuarto evangelio.

1. La tradición oral parte evidentemente de la predicación apostólica postpascual: año 30 y siguientes.
2. Las primeras tradiciones que fueron puestas por escrito pueden remontarse a los años 40 en adelante; a ellas se fueron agregando otras a lo largo de los años, y el evangelista pudo editar por primera vez su obra entre los años 70 y 80.
3. Fue hacia los años 90-100 cuando un discípulo del evangelista llevó a cabo la última redacción y la publicación del evangelio en la forma como ha llegado hasta nosotros.

VI. AUTOR DEL CUARTO EVANGELIO Y LUGAR DE COMPOSICIÓN

I. Testimonios de la tradición

A partir de los últimos decenios del siglo II, testimonios de gran valor atribuyen el cuarto evangelio al apóstol Juan. Así, el prólogo latino antimarcionista (170), el fragmento de Muratori (170-200), Ireneo (202), Clemente de Alejandría (216), Tertuliano (250), Orígenes (255). Estos testimonios no hacen sino pasar adelante una tradición anterior a ellos mismos.

El texto de Ireneo, en su obra *Adversus haereses* (180-190), merece especial atención. Ireneo escribe: "Juan, el discípulo del Señor, el que reposó en su pecho, él mismo publicó el evangelio mientras vivía en Éfeso de Asia"[9].

[9] M. Rodríguez-Ruiz, "El lugar de composición del cuarto evangelio. Exposición y valoración de las diversas opiniones", *EstBíb* 57 (1999) 613-641. Siria (R. Bultmann), Jordania noroeste (K. Wengst), Éfeso (M. Hengel). El autor opina que el lugar de origen más probable es la opinión tradicional: Éfeso.

a) Es claro que Ireneo, al escribir "Juan, el discípulo del Señor", quiere referirse a Juan, hijo de Zebedeo, uno de los Doce, el apóstol.

b) Ireneo identifica al apóstol Juan con el personaje anónimo que el evangelio presenta como "*el discípulo a quien Jesús amaba*".

c) Afirma que él es el autor del cuarto evangelio.

d) Dice que Juan publicó el evangelio cuando vivía en Éfeso de Asia, esto es, todavía en vida.

Según el historiador Eusebio, Ireneo, siendo todavía joven, recibió estas noticias de Policarpo de Esmirna, quien escuchó personalmente al mismo apóstol Juan. De esa forma se obtiene una cadena directa de testimonios: Ireneo, Policarpo, Juan.

Las afirmaciones de Ireneo han sido sometidas a una severa crítica; sin embargo, esa tradición es la que, a pesar de todo, ha permanecido fundamentalmente como la más fuerte y segura.

II. Testimonios del evangelio

Hay en el cuarto evangelio siete pasajes en los que aparece un discípulo anónimo:

– 1,37-39 refiere que dos discípulos (Andrés y otro) siguieron a Jesús.
– 13,23 presenta a uno de los discípulos "*recostado en el pecho de Jesús, que le amaba*".
– 18,15-16 habla de Pedro y "otro discípulo" que entran en el palacio del sumo sacerdote.
– 19,26-27 dice que al pie de la cruz de Jesús estaba la madre y el discípulo a quien Jesús amaba.
– 20,2-8 presenta a Pedro y a otro discípulo yendo al sepulcro.
– 21,7 y 21,20-23 aluden nuevamente al discípulo a quien Jesús amaba y que estaba recostado en su pecho.

El texto que aparece en 21,24 es muy importante para el tema que nos ocupa, pues –escrito por una mano diferente– afirma que ese discípulo anónimo que estuvo recostado en el pecho de Jesús, a quien el Maestro amaba y que estaba especialmente relacionado con Pedro, fue quien escribió el evangelio.

He aquí el texto: *"Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las ha escrito, y sabemos que su testimonio es verdadero"* (21,24).

De los textos hasta aquí referidos se concluye que el autor del evangelio debió ser:

– Uno de los Doce que estuvieron en la cena (13,23-26; 20,2-8).
– Un compañero particular de Pedro (Jn 18,15-16; 20,2-8; 21,7.20-23; cf. Lc 22,8; Hch 3,1-11; 4,13.19; 8,14).
– Uno entre los íntimos de Jesús, que fueron Pedro, Santiago y Juan (Mc 5,37; 9,2; 13,3; 14,33).

La conclusión natural que se desprende fácilmente de estos pasajes es que no se puede tratar de Pedro, a quien se nombra personalmente, sino que debe ser Santiago o Juan. Ahora bien, no puede ser Santiago, ya que este apóstol murió el año 44 (Hch 12,2) y el evangelio –lo hemos visto– debió ser escrito hacia finales del siglo I.

Por tanto, se puede concluir con bastante seguridad que el autor *que está en la base y raíz* del cuarto evangelio –aunque no haya sido el responsable de las redacciones sucesivas o de la última redacción– es el apóstol Juan, uno de los Doce.

Una especial dificultad ha sido subrayada, a saber: el "discípulo amado", que sólo aparece en la última semana, parece tener relaciones con Jerusalén o sus alrededores y es conocido del gran sacerdote. ¿Cómo conciliar estos hechos con los datos tradicionales, según los cuales Juan era originario de Betsaida (Mc 1,14-20) y no tenía relaciones especiales con los ambientes sacerdotales de Jerusalén (Hch 4,13)?

La dificultad es real. Se ha intentado dar diferentes soluciones, pero no han sido satisfactorias. Es mejor confesar que nos faltan datos históricos para aclarar este punto. Pero este detalle no es suficiente para rechazar las conclusiones que se obtienen de toda una serie de textos que forman un argumento válido en favor de la paternidad juanina del cuarto evangelio.

Ante el problema del "discípulo amado", se ha pensado que hay que identificar a Juan el apóstol con el "discípulo amado". Otro discípulo fue quien introdujo a Pedro en el palacio del sumo sacerdo-

[10] Cf. W. Kurz, "The Beloved Disciple and implied Readers", *BThB* 19 (1989) 100-107. G. Segalla, *RivBib* 37 (1989) 351-363.

te. El último redactor del evangelio es diferente al discípulo amado (19,35; 21,24-25), y este redactor último atribuye al discípulo amado toda la obra (21,24b).

Como conclusión de todo esto, resulta que el discípulo amado es Juan y es la fuente primera del evangelio. Otra persona fue el redactor final de la obra[10].

VII. FINALIDAD DEL EVANGELIO

La "finalidad" con la que fue escrito el cuarto evangelio debe brotar del análisis de su contenido total, y no es fácil expresarla en pocas palabras. Sin embargo, el punto de partida debe ser el texto que se lee al final del capítulo 20: "*Así pues, otros muchos signos que no están escritos en este libro hizo Jesús ante sus discípulos, pero éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre*" (vv. 30-31).

1. Los signos

Según esta afirmación, el evangelista ha querido referir algunos "*signos*" para que sus lectores "*crean*" en Jesús. El tema del "creer" en Jesús es fundamental en el cuarto evangelio. El autor no usa el sustantivo "fe" *(pístis)*, sino el verbo "creer" *(pistéuein)*, verbo lleno de dinamismo: "creer" subraya una entrega individual a la persona de Jesús, en quien se cree. Juan emplea el verbo "creer" 98 veces.

Los lectores deben creer que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios. Estos dos títulos de Jesús son fundamentales: el primero lo coloca en la línea veterotestamentaria de la expectación mesiánica y de la salvación esperada; el segundo lo descubre en sus relaciones muy personales con Dios, el Padre, que le ha enviado.

El resultado de ese *creer* en Jesús es "*tener vida*" en su nombre, una "vida" presente y actual, pero diferente de la vida física. A esa "*vida eterna*" que brota de Jesús, porque él es la Vida, aludirá constantemente el evangelio (1,4; 5,21.26; 6,35.38; 11,25; 14,6; 17,2).

2. Diálogos y discursos

Pero además de los signos, el cuarto evangelio se presenta muy rico en "*diálogos y discursos*". La abundancia de estas enseñanzas hace que la afirmación de 20,30-31 parezca un tanto parcial y lleva

a pensar que en una primera redacción (sin excluir parte de ese material de enseñanza) los signos formaban el cuerpo del evangelio y más tarde, en una redacción posterior, fueron añadidos más diálogos y discursos.

Admitida esta hipótesis –de la que se tratará ampliamente más adelante–, el examen de las enseñanzas de Jesús en diálogos y discursos hace ver la misma finalidad, es decir, que los lectores "crean en Jesús, el Mesías, el Hijo de Dios".

VIII. DESTINATARIOS DEL EVANGELIO

Estrechamente unida a la finalidad del evangelio está la cuestión de los destinatarios: ¿para quiénes ha escrito el evangelista? ¿Las expresiones "*para que creáis… y tengáis vida*" son una invitación a no creyentes para que abracen la fe o son una exhortación a ya cristianos para que continúen creyendo y sigan teniendo vida?

En el primer caso, el evangelio tendría una finalidad "misionera"; en el segundo, el evangelista querría mantener viva y fortalecer la fe de los ya creyentes, que forman una comunidad, unidos por el amor a Jesús, Mesías, Hijo de Dios, y por el amor de unos hacia otros (13,33-34; 14,15.24; 15,9-10.12.17).

Nos inclinamos por esta segunda opinión: el evangelista se dirige a cristianos a quienes quiere seguir iluminando y fortaleciendo en su fe cristiana. Pero surge otra pregunta: ¿estos cristianos son de origen judío, de origen gentil o de ambos grupos? He aquí las conclusiones:

1. Sin excluir una finalidad "misionera", el evangelio –aun en su primer estadio– parece estar destinado a lectores creyentes que necesitan conocer más y fundamentar mejor su fe, y continuar creyendo en Jesús para seguir teniendo vida en su nombre. En su primera redacción, el evangelio iba tal vez dirigido a judío-cristianos. Esta suposición brota de la mención de Jesús como Mesías, utilizando para ello el vocablo semita (1,41; 4,25), y de las referencias a las fiestas judías: el *shabbat* (5,9-18; 9,14-16), la Pascua (2,13.23; 6,4; 11,55), los tabernáculos (7,2), la Dedicación (10,22).

[11] J. O. Tuñí, "Teología judía y cristología joánica", *RevistLatAmTeol* 15 (1998) 139-161.

2. Hay en el evangelio pasajes, principalmente en los capítulos 5; 7–10, en los que, por una parte los judíos aparecen tenazmente hostiles a Jesús (5,18; 7,1.25; 8,37.40) y en los que, por otra, Jesús condena severamente a los judíos por su incredulidad (5,45; 8,21.24.44). El apelativo "judíos" sintetiza al judaísmo hostil a Jesús y a sus discípulos. Existen además tres textos que anuncian que los discípulos de Jesús serán expulsados de la sinagoga: 9,22; 12,42; 16,2[11].

Este ambiente de dura lucha entre judaísmo y cristianismo evoca las últimas décadas del siglo I.

Hacia el año 85 se introdujo en las "dieciocho bendiciones" –oración que los judíos recitaban en la sinagoga– una maldición contra los *miním* ("heréticos"), principalmente judío-cristianos. A causa de esto, los cristianos venidos del judaísmo se vieron en conflicto para seguir frecuentando el culto sinagogal.

Hacia el año 90 se celebró el Sínodo de Jamnia, presidido por Gamaliel II, y en esta ocasión la ruptura entre judaísmo y cristianismo se hizo definitiva y la excomunión de la sinagoga se tornó oficial.

Los pasajes del cuarto evangelio a los que hemos aludido parecen haber sido redactados para fortalecer en su fe cristiana a los judío-cristianos, heridos en su fe religiosa por esa ruptura total.

Nuevamente el evangelio se esfuerza por hacerles ver y sentir que Jesús es el Mesías anunciado por Moisés y vaticinado por los profetas (1,45; 5,39.45-46; 6,14), y que hermanos judíos no sólo de origen humilde (9,13-34), sino de clases dirigentes, como Nicodemo y José de Arimatea (3,1; 7,50; 19,38-39), les habían precedido en ser fieles discípulos de Jesús.

3. Pero el cuarto evangelio se caracteriza también por su apertura al mundo total. Es un evangelio abierto al universalismo de salvación. Jesús es presentado como el Cordero de Dios que quita "*el pecado del mundo*" (1,29). El amor de Dios al mundo le impulsó a entregar a su Hijo "*para que todo el que crea en él… tenga vida eterna*" (3,16s). Jesús declara que tiene otras ovejas que no son del redil de Israel: "*Es preciso que yo las guíe, y oirán mi voz y se hará un solo rebaño y un solo pastor*" (10,16). El evangelista comenta claramente que Jesús debía morir "*no sólo por la nación, sino también para congre-*

[12] X. Levieils, "Juifs et Grecs dans la communauté johannique", *Biblica* 82 (2001) 51-78.

gar en uno a los hijos de Dios dispersos" (11,52; cf. 7,35; 12,20-21.32; 17,20-26). Estas afirmaciones suponen que el evangelio va dirigido también a comunidades cristianas formadas por creyentes griegos venidos de la gentilidad.

En suma, el cuarto evangelio está dirigido a diferentes grupos de creyentes: a judío-cristianos y a cristianos griegos convertidos del paganismo, pero siempre con un enfoque fundamental: mostrar que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, para que, creyendo en él, tengan vida en su nombre[12].

Posiblemente también, aunque en un plano secundario, el cuarto evangelio lucha contra algunas herejías nacientes dentro del cristianismo.

El cuarto evangelio quiso situar a Juan Bautista en el lugar que le correspondía, contra aquellos que lo sublimaban y colocaban por encima de Jesús (1,6-8.15; 1,19; 3,26; 5,33).

San Ireneo afirma que el cuarto evangelio fue escrito contra Cerinto, que tenía a Jesús sólo como hijo de José y defendía que Cristo había descendido en él en el momento de su bautismo. Un prefacio latino de una Biblia del siglo X encontrado en Toledo dice: "El apóstol Juan, a quien el Señor Jesús amó con predilección, escribió el último este evangelio, a petición de los obispos de Asia, contra Cerinto y otros herejes, y especialmente contra el nuevo dogma de los ebionitas, que dicen que Cristo no existió antes de que naciera de María".

Además, el realismo con que el evangelio afirma que "*el Verbo fue hecho carne y fijó su tienda entre* nosotros" parece oponerse a las ideas docetistas, según las cuales Jesús no tomó en realidad, sino solamente en apariencia, una naturaleza humana.

[13] Cf. O. Cullmann, *Le Milieu Johannique*, Delachaux & Niestlé, Neuchatel-París 1976. R. E. Brown, *La comunidad del discípulo amado*, Sígueme, Salamanca, 1983. C. R. Koester – R. E. Brown – J. L. Martín, "Johannine Studies in Restrospect", *BibTheolBull* 21 (1991) 51-55. U. C. von Wahlde, "Community in Conflict. The History and Social Context of the Johannine Community", *Interpretation* 49 (1995) 379-389. El autor traza el desarrollo de la comunidad juanina en una dirección de gran armonía en un amplio contexto social y eclesial. E. Cothenet, "Les communautés johanniques", *EspVie* 107 (1997) 433-440. G. Marcato, "Ricerche sulla 'Scuola Giovannea'", *Angelicum* 75 (1998) 305-331. La Escuela Joánica comprende el evangelio, las tres epístolas y el Apocalipsis.

IX. LA COMUNIDAD JOÁNICA

En los últimos decenios, la investigación sobre el evangelio de Juan ha versado particularmente sobre la historia y la fisonomía de la comunidad juanina, a la que van dirigidos el cuarto evangelio y las cartas de Juan[13].

Los elementos que entran en juego para determinar esta comunidad son variados. He aquí algunos:

– La elevada cristología del evangelio.
– La función del Paráclito.
– La figura del discípulo amado.
– El lugar dado a la madre de Jesús y a Pedro.
– La insistencia en el tema del "conocimiento".
– Los duros conflictos con los judíos.
– La necesidad de definir la identidad de la comunidad.
– La presencia de mujeres.
– La admisión de nuevos adeptos.

Se piensa en una comunidad que vivió primero en contacto con cristianos originarios de Samaría, se trasladó luego al otro lado del Jordán y, más tarde, pasando por Damasco y Antioquía, se estableció definitivamente en las regiones de Éfeso, en la provincia romana de Asia.

Sin embargo, al leer el cuarto evangelio no hay que pensar únicamente en los destinatarios originales de la obra: el evangelio es también para el lector de hoy[14].

X. RELACIÓN ENTRE JUAN Y LOS SINÓPTICOS

Tanto Juan como los sinópticos tienen sus raíces más profundas en los "hechos" y en las "palabras" de Jesús y en el kerygma primitivo postpascual. Pero el problema que nos ocupa se sitúa en el nivel literario. Pueden presentarse tres hipótesis:

– Hay una dependencia literaria de Juan respecto a los sinópticos.

[14] F. J. Moloney, "Who is 'The Reader' in/of the Fourth Gospel", *AusBibRev* 40 (1992) 20-33. M. Gourgues, *Jean, de l'exégèse à la prédication*, Cerf, París 1993.

– Juan representa una fuente independiente, pero depende de una tradición común.
– Juan es independiente de los sinópticos, pero los conoce[15].

1. En primer lugar hay que aceptar la existencia de ciertos contactos entre Juan y los sinópticos:

– Entre Jn y Mc hay un parecido en el pasaje de la multiplicación de los panes (Mc 6,34–8,29 y Jn 6,1-71) y en la escena de la unción en Betania (Mc 14,3 y Jn 12,3).
– Entre Jn y Mt hay cierto acercamiento al referirse a la persona de Pedro (Mt 16,13-20 y Jn 1,41-42; 6,68-69; 21,15-17).
– Entre Jn y Lc, los contactos son más significativos:
  - Jn 1,19-20 y Lc 3,15: la pregunta de si Juan Bautista es el Mesías.
  - Jn 12,2-3 y Lc 10,38-42: hablan de las dos hermanas Marta y María.
  - Jn 13,2 y Lc 22,3: aluden a Judas Iscariote, en quien entra Satanás.
  - Jn 18,38; 19,4.6 y Lc 23,4.14-15: Pilato declara tres veces que Jesús es inocente.
  - Jn 20,3-10.20 y Lc 24,12.40: Jesús se aparece a los discípulos en Jerusalén.
  - Jn 21,1-11 y Lc 5,1-11: la pesca milagrosa.

Además, Jn y Lc coinciden al hablar de una sola multiplicación de panes, al no consignar reunión del sanedrín por la noche, al no narrar los ultrajes a Jesús en la cruz. Hay otros contactos entre Jn y los sinópticos tratando de las palabras de Jesús; por ejemplo, Jn 1,27 y Mc 1,7; Jn 1,42 y Mc 3,6; Jn 2,19 y Mc 14,58; 15,29; Jn 4,44 y Mc 6,4; Jn 12,27 y Mc 14,35.37.41; Jn 12,25 y Mc 8,35; Jn 18,11 y Mc 14,36; Jn 20,23 y Mt 18,18.

2. Después de analizar estos contactos entre Juan y los sinópticos, se puede llegar a las siguientes conclusiones:

a) Estos contactos se pueden explicar por provenir de una misma tradición oral, fuente común.

[15] J. D. Dvorak, "The Relationship Between John and the Synoptic Gospels", *JournTheolSoc* 41 (1998) 201-213.

b) Juan posiblemente conoció la tradición sinóptica. Así se comprende:
   1. Que haya omitido hechos importantes de la vida de Jesús, como el bautismo, la transfiguración y la institución de la eucaristía.
   2. Que se haya permitido precisar y completar datos de la tradición sinóptica; por ejemplo:
      – Jesús comenzó su ministerio cuando Juan Bautista todavía ejercía el suyo (3,26).
      – La muerte de Jesús fue el 14 de Nisán (18,28; 19,31) y la condenación fue a la hora sexta (19,14).
      – Hubo por lo menos tres pascuas durante el ministerio de Jesús (2,13; 6,4; 13,1).
      – Jesús fue amortajado con vendas y sudario y buena cantidad de especias aromáticas (19,39-40; 20,3-7).

c) Pero Juan representa una fuente independiente. La originalidad del cuarto evangelio es evidente. Representa una fuente literaria autónoma en la tradición evangélica. Puede encerrar tradiciones muy antiguas, contemporáneas e incluso anteriores a las redacciones sinópticas.

El parentesco especial que existe entre Jn y Le hace surgir un problema especial: ¿Lucas depende de Juan o Juan de Lucas? Parece que las tradiciones juaninas, siendo muy antiguas, pudieron influir en Lucas, dado su interés por investigar las fuentes (cf. Lc 1,1-4). Algunos autores piensan que Lucas influyó en la redacción final del cuarto evangelio; sin embargo, esta hipótesis todavía no parece suficientemente probada.

XI. HISTORIA Y TEOLOGÍA EN EL CUARTO EVANGELIO

A lo largo de todo el cuarto evangelio se observa fácilmente una curiosa aleación. Por una parte, detalles muy concretos revelan que el evangelio viene de un testigo ocular de los hechos y que, por lo mismo, es una obra con fundamentos históricos de mucha solidez. Por otra parte, un esquematismo literario muy acusado, que sirve a densas enseñanzas doctrinales muy diferentes en estilo a las de los

evangelios sinópticos, hace pensar más bien en un tratado de teología a base de simbolismos[16].

Siendo así, para muchos comentadores, sobre todo en épocas pasadas, el cuarto evangelio era un libro de teología acerca de Jesús, el Mesías, el Hijo de Dios, pero no podía servir para la investigación histórica de su vida.

Para otros autores, en cambio, no habiendo necesariamente conflicto entre historia y teología, el evangelio de Juan se basa en la historia y narra hechos reales de la vida de Jesús, pero los presenta bajo una nueva dimensión, después de haber reflexionado largamente sobre ellos[17].

El autor del cuarto evangelio no se ha limitado solamente a reproducir lo sucedido, sino que con su genio creador ha escrutado, a la luz del Paráclito, el Espíritu Santo, el Espíritu de la Verdad (14,16-17.26; 15,26; 16,7-11), el sentido profundo de las acciones y de las palabras de Jesús: ha escogido algunos hechos, ha destacado ciertos detalles, ha elegido determinadas expresiones y finalmente ha dispuesto todo ese material en una obra literaria de gran valor histórico y de rico contenido doctrinal.

Algunas referencias servirán para mostrar que la fuente primera del evangelio fue un judío palestinense, testigo ocular de lo que narra y miembro del colegio apostólico. Todo esto es una garantía de historicidad en favor del cuarto evangelio.

1. La topografía

El autor conoce la topografía de la Palestina anterior al año 70 y alude a sitios no mencionados en los sinópticos. Por ejemplo:

– Betania, al otro lado del Jordán (1,28; 10,40).
– Caná de Galilea (2,1; 4,46).

[16] A. García Moreno, "Autenticidad e historicidad del IV evangelio", *ScriptTheol* 23 (1991) 13-67. Escritas después de muchos años de predicarlas y enseñarlas, las palabras de Jesús adquirieron nuevo y verdadero significado en el evangelio de Juan.

[17] F. J. Moloney, "The Fourth Gospel and the Jesus of History", *NTStud* 46 (2000) 42-58. El autor sugiere que el cuarto evangelio contiene muchos datos sobre el Jesús de la historia: su relación con el Bautista; el llamamiento de los primeros discípulos (1,35-51) y su presencia en el templo de Jerusalén (2,13-22).

- Para ir a Jerusalén hay que subir (2,13).
- Ainón, cerca de Saleím, donde había mucha agua (2,23).
- La villa de Sijar (4,5).
- El pozo de Jacob, de gran profundidad (4,6.11).
- El monte Garizím (4,20-21).
- La piscina de Bethesdá, de cinco pórticos (5,2).
- La piscina de Siloám (9,7).
- El pórtico de Salomón, en el templo (10,23).
- Betania, a quince estadios de Jerusalén (11,18).
- Efraím, cerca del desierto (11,54).
- El jardín al otro lado del torrente Cedrón (18,1).
- El lugar llamado Lithóstrotos, en hebreo Gabbathá (19,13).

2. Las fiestas y ritos del judaísmo

El autor está al corriente de las fiestas del judaísmo, conoce los ritos y es testigo de la actividad que Jesús desarrolló durante algunas de ellas.

- Las tinajas para la purificación de los judíos (2,6).
- Cerca estaba "la Pascua de los judíos" y Jesús subió a Jerusalén (2,13).
- Durante la fiesta, Jesús realizó signos y muchos creyeron en él (2,23).
- El evangelista está al tanto de la enemistad entre los judíos y los samaritanos (4,9).
- El evangelista conoce las ideas religiosas de los samaritanos (4,20-26).
- Hubo otra "fiesta de los judíos" y Jesús subió a Jerusalén (5,1).
- Estaba cerca la Pascua, "la fiesta de los judíos" (6,4).
- Estaba cerca la fiesta de los judíos, los tabernáculos, fiesta de la luz y del agua (7,2; 7,37; 8,12).
- "A la mitad de la fiesta" (7,14).
- "El último día, el grande de la fiesta" (7,37).
- "Se celebró la Dedicación en Jerusalén. Era invierno" (10,22).
- "Estaba cerca la fiesta de los judíos y muchos subieron, antes de la Pascua, para purificarse" (11,55).

– "No entraron al pretorio para no mancharse y comer la Pascua" (18,28).

3. La cronología

El evangelio de san Juan precisa ciertos datos cronológicos respecto a lo que se lee en los sinópticos.

– Juan alude a tres Pascuas durante la vida pública de Jesús (2,13; 6,4; 11,55).
– Jesús hizo diversos viajes a Jerusalén (2,13; 5,1; 7,10; 10,23; 11,15-16.54).
– El cuarto evangelio dice que, durante la vida del Bautista, Jesús desarrolló un ministerio en Judea y que allí bautizaba (3,22).
– Las hostilidades de las autoridades religiosas contra Jesús duraron mucho tiempo y fueron recrudeciéndose cada vez más (5,16-18; 7,19.25; 8-11).
– Los judíos, con el tribuno y la cohorte, conducen a Jesús primero a casa de Anás, suegro de Caifás. Anás lo envió atado a Caifás, sumo sacerdote (18,12-13.24).
– La muerte de Jesús no fue el día de Pascua, sino la víspera (18,28; 19,31).

4. Testigo ocular y miembro del colegio apostólico

El evangelista confiesa haber visto, esto es, haber sido testigo ocular (1,14), y así aparece por datos precisos que pone de relieve a través de su escrito.

– Juan Bautista ve a Jesús venir y entonces da testimonio de él (1,29).
– Juan estaba con dos de sus discípulos (1,35).
– El evangelista precisa los momentos del día y las circunstancias de los acontecimientos (1,39; cf. 2,1; 4,6-8.52; 6,16-17; 8,20; 11,6; 13,30; 18,28; 19,14).
– Conoce la índole de cada apóstol y estuvo presente en la última cena y fue testigo de lo que pasó en ella (13,4s.12; 13,21-30).

XII. AMBIENTE CULTURAL DEL CUARTO EVANGELIO

Es un hecho evidente que el cuarto evangelio presenta una fisonomía muy diferente a la de los sinópticos. Utiliza un vocabulario particular: *manifestar, atraer, irse* en sentido metafórico, *obras* para designar las acciones mesiánicas de Jesús, *dar testimonio*, *mundo*, *hora*, *creer*, *ser engendrado de*, *nacer de*, *conocer*, *yo soy* en sentido cristológico; emplea nociones abstractas: *palabra*, *verdad*, *vida*, *luz*, *tiniebla*, *gloria;* acude frecuentemente al simbolismo: *agua*, *pan*, *puerta*, *pastor*, *resurrección*.

Este carácter singular de la obra de Juan ha invitado a los comentadores a investigar el ambiente de pensamiento en el que nació este evangelio o que pudo influir en su composición. Se han propuesto diferentes teorías.

1. El pensamiento helenista

a) Platonismo y estoicismo

La filosofía popular del mundo griego del siglo I estaba principalmente bajo la influencia del platonismo y del estoicismo. Para el platonismo, el mundo real es el de la mente, mundo invisible y eterno, opuesto al mundo material, que no es sino sombra del primero.

Algunos autores han querido ver un influjo del platonismo en el cuarto evangelio cuando habla de "tierra y cielo" (3,12); "arriba y abajo" (3,31; 12,31-32); "espíritu y carne (3,6; 6,63); "vida y vida eterna" (5,24-25); "agua y agua de vida eterna" (4,13-14); "pan y pan del cielo" (6,26-27).

Otros autores piensan que Juan, al tratar del "Logos" (el Verbo, la Palabra), refleja las doctrinas estoicas sobre "el logos".

b) Filón de Alejandría

Filón de Alejandría, judío contemporáneo de Jesús, quiso armonizar el pensamiento judío con la filosofía griega. Filón habla del "Logos, pensamiento de Dios, potencia operante como instrumento de la creación e intermediario entre Dios y los hombres". Se ha creído que Juan depende de Filón en su himno al Logos (el Verbo).

La verdad es que los puntos de contacto entre el evangelio de Juan y la filosofía helenista no son suficientes para confesar una dependencia decisiva del evangelio respecto del pensamiento griego.

Y en cuanto a Filón, hay que decir que ambos, Juan y Filón, dependen, por diferentes caminos, del mismo Antiguo Testamento.

c) Literatura hermética

El hermetismo es un cuerpo de literatura griega de los siglos II-III d. C. centrado en un sabio legendario de Egipto llamado Hermes Trimegisto (tres veces máximo), identificado con el dios Thot. El pensamiento es un sincretismo de platonismo, estoicismo y doctrinas religiosas del Cercano Oriente. Tiene un alto concepto de Dios. El hombre perfecto es el que adquiere el conocimiento de Dios mediante una revelación particular de donde viene la salvación.

El énfasis que el evangelio de Juan pone en conceptos como el "conocimiento de Dios" (17,3), la "luz" y la "palabra" ha invitado a colocar el evangelio en relación con el hermetismo. Sin embargo, por una parte, esos conceptos se explican en el cuarto evangelio a la luz del AT y, por otra, la literatura hermética es posterior al evangelio. ¿No habrá más bien una influencia del evangelio en esa literatura tardía?

II. El gnosticismo

El gnosticismo propiamente dicho es un pensamiento del siglo II d. C. Las figuras más representativas son Basílides, Valentino y Marción. En 1945 se descubrieron en Nag Hammadi, Kenoboskion, en el Egipto medio, importantes documentos gnósticos, como el *Evangelio de la Verdad*, el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de Felipe*.

Como su nombre indica, el gnosticismo insiste en la teoría de "un conocimiento, una *gnosis* superior", conocimiento religioso que tiene por objeto a Dios y las relaciones del hombre y del mundo con Dios. De la "gnosis" o "conocimiento" depende la salvación. El conocimiento religioso y la salvación, garantizada por este conocimiento, aparecen como el elemento formal de la gnosis. El elemento material son los mitos.

El "conocimiento" no es para todos. Sólo los elegidos que sepan desprenderse de los lazos del cuerpo y de la sexualidad pueden realizar un camino interior que les conduzca a lo más profundo del ser[18].

[18] M. Scopello, *La gnose, une doctrine du salut. Les manuscrits de Nag Hammadi*, Le Monde de la Bible 153, 2003, pp. 50-54.

El evangelio de Juan insiste en los temas de "conocer", "saber" y derivados. El verbo "*ginóskein*" aparece 56 veces, y el verbo "*oida*", 85. Y en un pasaje fundamental, Juan escribe: "*Y ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único verdadero Dios, y a quien enviaste, Jesús Mesías*" (17,3).

Como los textos gnósticos a los que hemos aludido son todos posteriores al cuarto evangelio, y por lo tanto es imposible una dependencia juanina respecto de ellos, se ha lanzado la hipótesis de la existencia de un gnosticismo precristiano que pudo influir en Juan. Se ha pensado en los escritos mandeos. La teología mandea se deriva del gran revelador Manda d'Hayya (que significa "conocimiento de vida"), que –se dice– fue bautizado por Juan el Bautista. Él enseñó un camino de salvación que permitía a 1os hombres pasar al mundo de la luz. La teología mandea es una mezcla de judaísmo, mitos gnósticos (por ejemplo, el mito del "hombre primitivo") y pensamiento cristiano nestoriano.

Los intentos para descubrir en el cuarto evangelio un origen gnóstico no han tenido éxito. Pero tanto esfuerzo para descubrir el ambiente de pensamiento de donde brotó el evangelio de Juan no ha sido estéril, pues cada vez se ha visto más claro que es un libro nacido del cristianismo y que tiene sus raíces profundas en el Antiguo Testamento y en el pensamiento judío tal como se refleja en el Targum, en los escritos de Qumrán y en la literatura rabínica.

III. El judaísmo

El evangelio de Juan debe comprenderse ante todo dentro del mismo pensamiento cristiano. La gran fuente de donde brota y la atmósfera natural donde se mueve es la tradición cristiana primitiva que tiene su origen en el mismo Jesús[19].

Sin embargo, el cuarto evangelio no es un libro aislado, sino que se integra en la gran corriente de la revelación bíblica, y por eso es fácil descubrir sus raíces veterotestamentarias y su sintonía con el pensamiento religioso del siglo I.

[19] F. Manns, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, SBF, Jerusalén, 1991. El evangelio de Juan como una respuesta cristiana a las decisiones de Yavneh. A. T. Hanson, *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament*, T. & T., Clark, Edimburgo 1991. Al evangelio de Juan se le llama "profético" porque está lleno de profecías realizadas en la vida de Jesús.

1. El Antiguo Testamento

a) El Antiguo Testamento está presente en el cuarto evangelio no tanto en citas explícitas cuanto en alusiones discretas que a veces es difícil controlar[20]. He aquí una lista de referencias posibles:

1,23	= Is 40,3.
2,17	= Sal 69,10.
6,31	= Éx 16,4.15; Sal 78,24.
7,38	= Is 12,3; Zac 14,8; Ez 47,1-22.
7,42	= Miq 5,1; 2 Sm 7,12; Sal 89,36.
8,17	= Dt 17,6; 19,15.
10,34	= Sal 82,6.
12,13	= Sal 118,25-26.
12,38	= Is 53,1.
12,39-40	= Is 6,9-10.
13,18	= Sal 41,10.
15,25	= Sal 35,9; 69,5.
17,12	= Prov 24,22.
19,24	= Sal 22,19.
19,28	= Sal 69,22.
19,36	= Éx 12,10.46; Nm 9,12; Sal 34,21.
19,37	= Zac 12,10.
20,9	= Sal 16,10.

b) El Antiguo Testamento está presente en el cuarto evangelio, también y sobre todo, por sus grandes temas de pensamiento: la Ley (Gn, Éx, Dt), los Profetas, los Escritos (particularmente los libros de sabiduría).

El himno al Verbo hecho carne y la semana inaugural (1,1–2,11) hacen eco a Gn 1. La mención del diablo en 8,44 evoca Gn 3. Hay alusiones a los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob (3,16; 4,5.12; 8,31-58).

Los acontecimientos del Éxodo animan escenas del evangelio. Moisés es mencionado trece veces (cf. 1,17.46; 3,14; 5,45-46; 6,32;

[20] J. J. Müller, "Les citations de l'Écriture dans le quatrième Évangile", *FoiVie* 1000 (2001) 394-403.

7,19.22.23; 9,28-29). Se recuerda el tabernáculo y la gloria de Yahveh (1,14), la serpiente de bronce (3,14), el maná del desierto (6,3lss), el agua de la roca (7,38), el cordero pascual (19,36).

Los discursos del cuarto evangelio son semejantes a los discursos del Deuteronomio; el mandamiento nuevo recuerda los mandamientos de la Ley, y el profeta que ha de venir y que obra "signos" alude al profeta anunciado en el Deuteronomio (Dt 18,15-18; Jn 1,21; 6,14).

Entre los profetas, el Segundo Isaías ha influido particularmente en el evangelio de Juan (Is 43,10.25; 51,12; 52,6; Jn 8,24.28.58).

Los escritos de sabiduría han dejado también huella muy clara en el cuarto evangelio. Los discursos de Jesús traen a la mente los discursos de la Sabiduría que se leen en Proverbios 8, Eclesiástico 24 y Sabiduría 7–9.

2. *Otros escritos del judaísmo*

En ciertas ocasiones, al referirse a pasajes del AT, Juan no cita el texto hebreo, sino las versiones arameas (*targumín*) de los libros santos (cf. 3,14; 4,6.12; 7,38; 12,41).

El cuarto evangelio refleja a veces conceptos que se encuentran en los escritos rabínicos; por ejemplo, la idea del Mesías escondido (7,26-27); la Ley preexistente a la creación como "luz del mundo", función atribuida en el evangelio al Logos preexistente (1,1-10); los discursos de Jesús suponen en ocasiones las lecturas litúrgicas de la sinagoga (Jn 6).

La literatura encontrada en Qumrán ofrece interesantes paralelos con el cuarto evangelio. He aquí algunos: el dualismo de luz y tiniebla, de verdad y mentira; la victoria del espíritu de verdad; el amor fraterno recíproco; la relación entre agua y espíritu; cierta hostilidad hacia el culto del templo. La diferencia esencial entre los escritos de Qumrán y el evangelio de Juan está en que para Qumrán la Ley es el centro, mientras que para el cuarto evangelio lo es la persona de Jesús.

Conclusión

Ni el pensamiento griego en sus diferentes ramificaciones ni el gnosticismo precristiano son el ambiente que puede explicar el origen del evangelio de Juan.

El cuarto evangelio ha brotado de las grandes corrientes religiosas del Antiguo Testamento, de la vida del judaísmo del siglo I, pero particularmente de la tradición cristiana primitiva. Juan conoce las tradiciones de los sinópticos y conoce también el pensamiento de Pablo, y se ha nutrido igualmente de textos litúrgicos (cf. 1,1-18).

Sin embargo, hay que afirmar que la fuente principal, la que explica verdaderamente la existencia del cuarto evangelio, es la experiencia personal que el autor tuvo de la persona misma de Jesús, el Mesías, el Hijo de Dios, el Maestro y el Señor (13,13; 20,31).

COMENTARIO

PRÓLOGO

HIMNO AL VERBO HECHO CARNE

Jn 1,1-18

1. INTRODUCCIÓN

El "himno" que sirve de prólogo al cuarto evangelio es una "obertura" espléndida para esa obra grandiosa que es el evangelio de san Juan. En ese himno se encuentran ya esbozados algunos de los grandes temas que se irán desarrollando, mediante variaciones diversas y resonancias diferentes, a lo largo de la composición[21].

– De la preexistencia en Dios hablará Jesús en su oración al Padre (1,1; 17,5).
– El concepto de "*vida*" será un motivo conductor a través del evangelio (1,4; 3,15s; 5,24.26.40; 6,54; 10,10; 12,50).
– El tema de la "*luz*" y de la "*tiniebla*" aparecerá en l,4s.9; 3,19-21; 8,12; 9,5; 11,9-10; 12,35.36.46.

[21] M. F. Lacan, "Le Prologue de saint Jean", *LumVie* 33 (1957) 91-110. M. E. Boismard, *El prólogo de san Juan,* Actualidad Bíblica 8, Fax, Madrid 1967. A. Feuillet, *El prólogo del cuarto evangelio*, Ed. Paulinas, Madrid 1971. J. Irigoin, "La composition rythmique du prologue de Jean: 1,1-18", *RevBib* 78 (1971) 501-511. P. J. Cahill, "The Johannine Logos as Center", *CathBibQuart* 38 (1976) 64-72. D. G. Deeks, "The Prologue of John's Gospel", *BibTheolBull* 6 (1976) 62-78. W. Bindemann, "Der Johannesprolog: Ein Versuch, ihn zu verstehen", *NovTest* 37 (1995) 330-354. J. Zumstein, "Le prologue, seuil du quatrième évangile", *RechSciRel* 83 (1995)217-239. S. R. Valentine, "The Johannine Prologue – a Microcosm of the Gospel", *EvangQuart* 68 (1996) 291-304. G. Segalla, "Il prologo di Giovanni (1,1-18) nell'orizzonte culturale dei suoi primi lettori", *Teologia* 22 (1997) 14-47. J. Swetnam, "John's Prologue: A Suggested Interpretation", *MelTheol* 48 (1997) 75-91. H. K. Lea, "La structure littéraire de Jean 1,1-18", *RevRéf* 50 (1999) 55-65. W. S. Kurz, "The Johannine Word as Revealing the Father: A Christian Credal Actualization", *PerspRelStud* 28 (2001) 67-84.

– La noción de "*gloria*" se encuentra en 1,14; 2,11; 8,50.54; 11,40; 12,41; 17,5.22.24.

Otros numerosos temas y nociones, tales como *dar testimonio*, *creer*, *mundo*, *conocer*, *recibir*, *palabra*, *verdad*, *ley*, conectan el himno-obertura con el cuerpo del evangelio.

Sin embargo, el prólogo del evangelio tiene algunas características que le son propias; por ejemplo, la estructura poética en la que está presentado y algunos conceptos teológicos que no aparecen en la obra, como son el título de "*Verbo*" dado a Jesús y las nociones de "*gracia-amor*" y de "*plenitud*".

2. ORIGEN DEL HIMNO

Teniendo en cuenta esto, el prólogo al cuarto evangelio debió ser, en su origen, un poema independiente, nacido en alguna iglesia en la que el apóstol Juan desarrolló su ministerio. Por el parecido ideológico que el poema tiene con otros himnos neotestamentarios, se piensa en la iglesia de Éfeso como posible lugar de origen (cf. Flp 2,6-11; Col 1,15-20; 1 Tim 3,16).

3. HISTORIA DE LA REDACCIÓN

Al ser incorporado al evangelio como obertura del mismo, el himno primitivo recibió retoques y adiciones difíciles de discernir, a no ser las alusiones al Bautista (vv. 6-8.15), en estilo prosaico, que rompen la línea homogénea del himno.

M. E. Boismard opina que existió un antiguo himno precristiano, conservado en los vv. 1ab.3.4.5, dedicado al Logos creador, en referencia a Gn 1,1-2,4a y en perspectiva sapiencial. Ese himno primitivo, de origen judío-helenístico, recibió adiciones muy importantes en función de Jesu-Cristo, en los vv. 1c.2.6-18, desarrollando dos temas principales: el Logos y la nueva creación-nuevo nacimiento (vv. 6-16), y Moisés y Jesús (vv. 17-18)[22].

[22] M. E. Boismard, *Moïse ou Jésus*, University Press, Lovaina 1988, pp. 91-105.

4. JESU-CRISTO, PROTAGONISTA DE TODO EL POEMA

Surge, además, esta pregunta: ¿será el prólogo un himno dedicado en su totalidad al Verbo hecho carne? Desde esta perspectiva, el poema hablará de Jesús desde la primera estrofa.

Varios autores se inclinan por la respuesta afirmativa, y nosotros nos unimos a su pensamiento. El autor del himno, y sobre todo el evangelista, al incorporarlo a su evangelio tiene en mente desde el primer momento la figura concreta de Jesús, que se dijo Hijo de Dios, que se presentó igual a Dios, que recibió el Espíritu en plenitud y que, habiendo dado su vida para recuperarla de nuevo, fue glorificado por el Padre con la gloria que tenía en Él antes de que el mundo existiera (1,1.30; 10,30; 17,1.5)[23].

5. ESTRUCTURA DEL HIMNO

Se puede discernir en el himno una estructura quiásmica[24].

1. El Verbo en Dios (vv. 1-2).
2. El Verbo en la creación (v. 3).
3. Vida y luz para los hombres (vv. 4-5).
4. Juan Bautista, testigo de la luz (vv. 6-8).
5. El Logos en el mundo y en los suyos (vv. 9-11).
6. El poder de llegar a ser hijos de Dios (vv. 12-13).
7. El Logos, el Único-Engendrado, en medio de nosotros (v. 14).
8. Testimonio de Juan Bautista (v. 15).
9. De su plenitud recibimos todos (v. 16a).
10. La gracia y la verdad por medio de Jesu-Cristo (v. 16b-17).
11. El Único-Engendrado, intérprete del Padre (v. 18).

Hemos preferido mantener la traducción del sustantivo griego "Logos" por "Verbo", dada su connotación masculina.

[23] Cf. P. Benoit, "Préexistence et Incarnation", *RevBib* 77 (1970) 5-29.

[24] M. E. Boismard, *L'Évangile de Jean*, Cerf, París 1977, p. 76. B. T. Viviano, "The Structure of the Prologue of John 1,1-18. A Note", *RevBib* 105 (1998) 176-184.

1. EL VERBO EN DIOS (vv. 1-2)

1,1 *En el principio existía el Verbo*
y el Verbo estaba en Dios
y el Verbo era Dios.
2 *Éste estaba en el principio en Dios.*

El himno se abre con tres proposiciones de extrema simplicidad, en yuxtaposición semítica, llenas de majestad sagrada. Sólo tres sustantivos "*principio, Verbo, Dios*" y la triple repetición de un mismo verbo griego, en tiempo imperfecto, pero con diferente significado. El v. 2 es como un eco cadencioso de las dos primeras afirmaciones.

"*En el principio existía el Verbo*". El paralelismo con el principio del Génesis es evidente: "*En el principio creó Dios el cielo y la tierra*" (Gn 1,1). El himno es una adaptación (*midrash*) de Gn 1,1ss, donde se narra la creación del mundo. Esto significa que el autor tiene en la mente la idea de una nueva creación y del comienzo de un nuevo orden de cosas[25].

"*En el principio*". Esto es, cuando el conjunto de los seres del cosmos todavía no venía a la existencia, el Verbo –la Palabra de Dios– ya existía. La forma verbal en tiempo imperfecto implica la continuación de un acto, y ese acto es el de "existir".

[25] M. Coloe, "The Structure of the Johannine Prologue and Genesis 1", *AusBibRev* 45 (1997) 40-55.

De esta corta frase se desprenden verdades de primera importancia. Se afirma la existencia del Verbo, anterior a la creación. Se subraya su origen supracósmico. Se insinúa su eternidad, ya que escapa al principio de la creación, y se establece en una existencia atemporal: "*existía*".

"*Y el Verbo estaba en Dios*". Ese Verbo preexistente a la creación estaba en Dios o, lo que es lo mismo, Dios en su eternidad estaba siempre con su Verbo, con su Palabra. El evangelista ha utilizado una preposición griega de acusativo "*pros*", significando una presencia íntima y dinámica del Verbo en Dios. La frase afirma la unión del Verbo con Dios, pero al mismo tiempo aparece como una persona distinta de Dios (cf. Prov 8,30; Sab 9,9). En los versículos 14 y 18, Dios recibirá el nombre de "Padre".

"*Y el Verbo era Dios*". Unido a Dios, pero distinto de Dios, el Verbo era Dios. La palabra "Dios", carente de artículo en el texto griego, es atributo del Verbo. Se afirma, por tanto, explícitamente la divinidad del Verbo. El Verbo no ha sido creado; él es Dios; es el Dios eterno. Esta afirmación, con la confesión de Tomás: "*Dios mío*" (20,28), forma una inclusión y son los textos más explícitos sobre la divinidad del Verbo hecho carne.

Otros textos del NT alusivos a la divinidad de Jesús son Rom 9,5; Tit 2,13; Heb 1,8; 2 Pe 1,1. Es digno de atención que el título "*Dios*" aplicado a Jesús se encuentra en himnos y doxologías, lo cual significa que ese apelativo se le otorgó en los ambientes litúrgicos antes que en otros escritos.

La afirmación de que el Verbo era Dios será el fundamento para la doctrina de la unidad de naturaleza divina entre el Padre y el Hijo, y la distinción existente entre Dios y el Verbo será el fundamento para la formulación teológica posterior de la distinción de personas en virtud de su oposición relativa: dos personas distintas en una misma naturaleza. Juan dirá más tarde lo mismo con otros términos: "*Yo y el Padre somos uno*" (10,30). Juan ha puesto los fundamentos de la teología trinitaria.

"*Éste estaba en el principio en Dios*". Este versículo repite, a modo de inclusión semítica, las dos primeras ideas. Ese Verbo, en el principio, antes de la creación, estaba en Dios. Las ideas de esta primera estrofa tendrán resonancia en los escritos juaninos (Jn 17,5; 20,28; 1 Jn 1,1-2; 2,13; Ap 19,13).

A pesar de que estos dos versículos hablan del Verbo en Dios, el himno no se ocupa primeramente del misterio de Dios en sí mismo. El énfasis no está en lo que es Dios, sino en sus relaciones con los hombres. El término mismo Verbo-Palabra sugiere, de inmediato, comunicación.

2. EL VERBO EN LA CREACIÓN (v. 3)

3 *Todo por él fue hecho,*
y sin él nada se hizo.

Crítica textual

Este versículo es susceptible de dos lecturas.

Una larga: "*y sin él nada se hizo de cuanto existe*", sostenida por manuscritos importantes, como el Sinaítico (siglo IV), versiones antiguas (siríaca, copta, Vulgata latina) y Padres de la Iglesia (Efrén, Crisóstomo, Ambrosio, Jerónimo).

Otra corta: "*y sin él nada se hizo*", apoyada por el papiro P^{75} (año 200), por códices importantes (como C, del siglo V), por versiones antiguas (siríaca, copta, latina) y por Padres de la Iglesia (Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Agustín).

Por nuestra parte, preferimos la lectura corta por dos motivos:

a) El sentido teológico en esta lectura es perfecto.
b) Esta lectura favorece el equilibrio de versos en la estrofa integrada por los vv. 4-5[26].

Pensamiento doctrinal

El himnólogo pasa a la esfera de la creación. Comienza a describir la historia del mundo, cuyos orígenes están en Dios. Tratándose del Verbo se empleaba la forma absoluta "*existía*"; tratándose ahora de los demás seres, se dice que "*todo fue hecho*". Más aún, se predica que todo vino a la existencia "*por el Verbo*". Con una simple frase, el himno afirma que el Verbo es el autor de todas las

[26] P. Cohee, "John 1,3-4", *NTStud* 41 (1995) 470-477. El autor opina que la cláusula "*lo que fue hecho*" es una glosa introducida en este sitio. C. de Cidrac, "Une ponctuation de Jn 1,3-4", *SémiotBib* 82 (1997) 16-29. El autor defiende la lectura corta del v. 3.

cosas. Este papel creador de la Palabra ya había sido expresado en el salmo 33,6.

La segunda frase: "*y sin él nada se hizo*", en paralelismo antitético, refuerza y totaliza la primera afirmación. Este segundo hemistiquio enfatiza la idea con un matiz peculiar, pues la preposición "*sin*" se opone a "*con*", "*en*", y, por tanto, todo cuanto existe ha venido a ser "por el Verbo y con él y en él", esto es, en virtud de su presencia operante.

Esta idea se comprende mejor con el paralelo que encontramos en 15,5: "*Sin mí no podéis hacer nada*". Así como en el orden sobrenatural hay que permanecer en Jesús porque sin él, fuera de él, nada podemos hacer, así también en el orden natural de la creación nada ha venido a la existencia más que por él y en él.

La doctrina juanina del Verbo-creador tiene sus antecedentes en el AT, principalmente en los textos que tratan de la Palabra creadora (Gn 1; Sal 33,6; Sab 9,1; Eclo 42,15) y de la Sabiduría personificada (Prov 8,22-31; Sab 9,2). El Segundo Isaías, en particular, explotó la teología de la Palabra de Dios: la Palabra de Dios es el órgano de sus predicciones (46,10-11); es la Palabra creadora que llama al universo entero (48,13); es la Palabra irrevocable (45,23); es la Palabra que se asemeja a la Palabra creadora del Génesis (44,26-28); es la Palabra eficaz celebrada a cada paso en los poemas (45,18s; 46,10s; 52,6-7); es la Palabra fructuosa que termina el libro de la consolación (55,10-11). Además, Dt 30,14 proclama: "*Porque muy cerca de ti está la Palabra*" (cf. Dt 4,30.32).

Los principales paralelos teológicos del NT que subrayan la función que Cristo-Palabra y Cristo-Sabiduría ejerció en la creación los encontramos en 1 Cor 8,6; Col 1,16-17; Heb 1,2.

3. EL VERBO: VIDA Y LUZ PARA LOS HOMBRES (vv. 4-5)

4 *Lo que ha sido hecho por él era vida;*
y la Vida era la Luz de los hombres;
5 *y la Luz brilla en las tinieblas,*
y las tinieblas no la vencieron.

En el primer verso se encuentra la preposición griega "*en él*", que, dado el contexto, se puede traducir "*por él*", suponiendo detrás del griego una *beth* semita, que puede equivaler a la preposición

"por" (Sab 9,2). En cuanto al verbo, preferimos leer "*era*" con los papiros P^{66} y P^{75}, los códices A, B, C y versiones antiguas. Esta estrofa consta de cuatro versos, a los que corresponden cuatro ideas. Los elementos son "vida, luz, hombres, tiniebla". El autor sigue teniendo en la mente las primeras páginas del Génesis, pero siendo él un cristiano, aunque en estos versículos no explicite el nombre de Jesús, está ya presente en su pensamiento la figura del Verbo de Dios, del que dirá poco después que "*fue hecho carne*".

"*Lo que ha sido hecho por él era vida*". El tiempo perfecto "lo que ha sido hecho" subraya la actualidad del efecto. Para comprender esta afirmación hay que acudir a los paralelos juaninos. Hay dos series de textos sobre el concepto de "vida" con relación a Jesús:

a) Su contacto produce vida, vida eterna (3,15.16.36; 4,14; 5,24.40; 6,27.40.47.54; 10,10.28; 17,2; 20,31); de él procede la vida, él produce la vida (6,33.35.48.63.68).
b) Más aún, él es la Vida (5,26; 11,25; 14,6). Si él es la Vida, todo cuanto ha brotado de su acción creadora tiene vida, es "*viviente*", participa de lo que es él: "*Todo cuanto ha sido creado por él era vida*".

Para un semita, el concepto de vida, además de expresar la vida física, incluye paz, prosperidad, felicidad, perfecta alegría.

"*Y la Vida era la Luz de los hombres*". El Verbo es Vida; de él ha brotado la vida; cuanto vive, vive por participación de la vida. Pero esa Vida tiene relaciones especiales con los hombres, seres vivientes por excelencia. Para ellos esa vida es, además, *Luz* (cf. 3,19-21; 8,12; 9,5; 11,9-10; 12,35-36). La luz tiene como primer objetivo iluminar a los hombres. La luz es símbolo de felicidad (Is 45,7). Jesús dirá: "*Yo soy la Luz del mundo, y quien me siga… tendrá la luz de la vida*": una luz que da y produce vida. Luz y vida son términos bastante correlativos en el evangelio de Juan.

"*Y la Luz brilla en las tinieblas*". El Verbo, que es Vida, que es Luz, brilla en las tinieblas. Las tinieblas simbolizan los poderes del mal, siempre listos para hacer la guerra a la luz, para pelear contra el bien. Las tinieblas son el ambiente de pecado en el que el hombre se vio sumergido, víctima de la fuerza satánica opuesta a Dios (cf. Gn 3; Jn 3,19; 8,12; 12,35.46; 1 Jn 2,9.11).

"*Y las tinieblas no la vencieron*". El verbo griego aquí empleado tiene varios sentidos: comprender, recibir, acoger, vencer, sojuzgar,

apagar. El sentido que hemos preferido es el de "*vencer*". El autor sabe, que a pesar de la caída del hombre, la fuerza del mal no triunfó. Jesús, Luz del mundo, salió victorioso en la lucha contra el mundo y la tiniebla (Jn 7,33s; 8,12.21; 14,30s; 16,33).

La oposición entre la luz y las tinieblas brota de la narración del Génesis; no hay necesidad de recurrir, para su interpretación, al dualismo de los textos de Qumrán.

4. JUAN BAUTISTA, TESTIGO DE LA LUZ (vv. 6-8)

Los vv. 6-8 presentan una estructura no rítmica y su contenido rompe la armonía de pensamiento del himno (vv. 1-5 + 9ss). Son, pues, una adición al himno primitivo. Probablemente fueron traídos (al menos los vv. 6-7) de su contexto natural, donde servían de introducción a la historia del Bautista (1,19ss).

Esta adición, retocada de acuerdo al tema de la luz, fue enclavada aquí para unir estrechamente el himno al Verbo preexistente –el cual era la luz– con el evangelio propiamente dicho, en el que Jesús se presenta como "la Luz del mundo" (8,12). Juan Bautista ha tenido la misión de dar testimonio acerca del "Verbo Luz" (Jesús).

6 *Hubo un hombre enviado de Dios,*
su nombre era Juan.
7 *Éste vino para testimonio,*
para dar testimonio de la Luz,
para que todos creyeran por él.
8 *No era ése la Luz,*
sino para dar testimonio de la Luz.

El Bautista es introducido como los grandes personajes bíblicos: "*Hubo un hombre…*" (Jue 13,2; 1 Sm 1,1; Job 1,1). Juan fue un enviado de parte de Dios; su misión fue, por tanto, divina y digna de crédito. Su nombre era Juan ("Dios ha hecho gracia"); por consiguiente, su misión era de gracia y de misericordia.

¿Por qué se dice que su misión fue dar testimonio de la Luz? ¿Acaso la Luz necesita testimonio? Sí, porque esa Luz vino revestida de la humilde naturaleza humana. Juan pudo dar testimonio de la Luz porque él mismo recibió una revelación especial sobre esa Luz (1,31-34).

En el v. 8 se siente el aire de la controversia primitiva entre bautistas y cristianos. Juan fue grande y su misión fue divina, pero él no era la Luz, sino que tenía como misión dar testimonio de la Luz.

5. EL VERBO EN EL MUNDO Y EN LOS SUYOS (vv. 9-11)

9 *(El Verbo) era la Luz verdadera que,*
al venir al mundo, ilumina a todo hombre.
10 *En el mundo estaba,*
y el mundo por él fue hecho,
y el mundo no lo conoció.
11 *Vino a lo suyo,*
y los suyos no lo recibieron.

Al principio del v. 9 se percibe la ruptura del himno practicada con la inserción de los vv. 6-8. De ahí nace la dificultad de una traducción exacta y la pluralidad de versiones posibles: “La Luz verdadera, que ilumina a todo hombre, venía al mundo”, o “el Verbo era la Luz verdadera que ilumina a todo hombre, venía al mundo”, o “el Verbo era la Luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene al mundo”.

De acuerdo a la traducción aquí adoptada, el Verbo, de quien se predicaba que era *“la Luz de los hombres” (v. 4)*, es presentado aquí como “la Luz verdadera”, es decir, la luz auténtica, que reúne en sí todas las características de la Luz y merece por tanto el apelativo de *“Luz”*. Su acción iluminadora es universal porque, al venir al mundo, alumbra a todos los hombres.

La idea de Jesús-Luz es uno de los ejes claves del pensamiento de Juan (3,19; 8,12; 9,4.39; 12,46). El evangelista se ha inspirado en pasajes mesiánicos del AT para hablar de la luz. El prólogo asocia el testimonio del Bautista, que es la voz del desierto (Is 40,3), con la proclamación mesiánica de la llegada de la luz (Is 9,1; 42,6; 60,1-2).

El autor del himno, un creyente cristiano, continúa hablando del personaje concreto Jesús, de quien viene afirmando que es *“el Verbo”*, la Palabra de Dios existente desde siempre y creador de cuanto ha sido hecho.

En el v. 10, la partícula “y” (equivalente al griego *kai* y al *vav* hebreo) puede tener valor copulativo, causativo, adversativo. De ahí que el v. 10 podría traducirse: *“En el mundo estaba, pues el mundo por él fue hecho, pero el mundo no lo conoció”*.

Todo el pensamiento de este verso gira en torno a la noción de mundo. El "*mundo*" en el cuarto evangelio puede designar:

a) El conjunto de la creación (1,3.10b).
b) El conjunto de los hombres como parte de la creación (3,16).
c) El conjunto de hombres que se declaran contrarios a Dios y que tienen por jefe a Satanás (3,19; 12,31; 14,30; 16,11; 16,33).

En el presente verso se siente el tránsito delicado de un sentido a otro.

Por el hecho de la creación, el Verbo estaba en el mundo, pues el mundo fue hecho por él. Y por lo tanto, bien hubiera podido el mundo (la humanidad) conocerlo como su Creador (cf. Sab 13,1; Rom 1,19s). Pero el mundo no lo conoció, no quiso conocerlo, no lo recibió (3,19; 15,21; 16,3; 1 Jn 3,1). Ese conocimiento hay que entenderlo no únicamente como una actividad del entendimiento, sino como un conocimiento que lleva consigo una actitud moral de conversión, de entrega, de servicio y de amor.

En el v. 11 hay un progreso en la idea. En el transcurso de la historia, hubo un momento en el que Dios se escogió para sí un pueblo, y ése fue Israel. Israel fue la propiedad, la heredad de Dios (Dt 4,20; 7,6; Éx 19,6; Jr 2,3; Ez 37,27; Is 62,12). Fue su pertenencia personal, por eso es llamado "*lo suyo*" ("*tà ídia*", "*su casa*"). A este pueblo, Dios le envió a su Hijo-Jesús, pero Israel, en vez de aceptarlo, lo rechazó (4,44; 12,37)[27].

6. EL PODER DE LLEGAR A SER HIJOS DE DIOS (vv. 12-13)

12 *Pero a cuantos lo recibieron*
dioles poder de llegar a ser hijos de Dios,
a los que creen en su nombre;
13 *los cuales no de sangre,*
ni de voluntad de carne,
ni de voluntad de varón,
sino de Dios nacieron.

Nos encontramos ante un texto complicado que acusa una intervención redaccional. Con varios autores (Bernard, Käsemann,

[27] J. W. Pryor, "Jesus and Israel in the Fourth Gospel-John 1,11", *NovTest* 32 (1990) 201-218.

Wikenhauser, Schnackenburg, Brown), pensamos que al menos los vv. 12c-13 son una adición para explicar por qué aquellos que recibieron al Verbo han sido hechos hijos de Dios.

En el v. 13, algunos comentadores, apoyándose en la versión siríaca y en algunos Padres –Ireneo, Orígenes, Agustín–, prefieren el verbo en singular: "*el cual no… sino de Dios fue engendrado*", y ven ahí una alusión discreta a la concepción virginal de Jesús (Boismard, Braun, Dupont, Mollat, *BJ*)[28].

Sin embargo, los papiros Bodmer P[66, 75]; los grandes manuscritos unciales S, B, A, C, D; versiones antiguas (siríacas, coptas, latinas) y Padres (Hilario, Eusebio, Atanasio, Cirilo, Crisóstomo, Teodoreto) presentan la lectura plural: "*los cuales no…, sino que de Dios fueron engendrados (nacieron)*".

Nosotros preferimos, con Schmid, Barrett, Lagrange, Wikenhauser, Brown y otros, la lectura en plural, que textualmente está mejor representada y concuerda con la idea juanina de que los que creen en Jesús son hijos de Dios (Jn 3,3-8; 1 Jn 3,9; 4,7; 5,1-4; 5,18). Además, difícilmente se explica cómo un texto que afirmara la concepción virginal de Jesús hubiera podido ser retocado en una forma no cristológica. Es más fácil que la tradición cristologice un texto no cristológico, y no lo contrario.

"*Pero a cuantos lo recibieron*". En oposición al mundo y a los suyos que no lo recibieron, hay algunos que sí lo aceptaron. Pues bien, a éstos "*dioles poder de llegar a ser hijos de Dios*". En el evangelio de Juan "recibir" es sinónimo de "creer" (3,11-12; 5,43-44; 12,46-50); por eso la frase "*a cuantos lo recibieron*" equivale a "*a los que creen en su nombre*" (v. 12c).

El "nombre" es el sustituto de la persona. Por tanto, los que creen en su nombre quiere decir "los que creen en Jesús" y lo aceptan en plenitud.

El puñado que creyó en Jesús representa al "resto" del que hablan los profetas, al pueblo cualitativo, que fue siempre fiel a Yahveh y realizó perfectamente la misión confiada por Dios a Israel (Am 3,12; 5,15; Is 6,13; Miq 4,7; Sof 2,7.9; 3,12; Jr 3,14; Ez 5,3; Ag 1,12; Zac 1,3).

[28] B. Escaffre Ladet, "L'évangile de Jean fait-il référence à la conception virginale?", *EphMar* 43 (1993) 349-365.

A cuantos lo recibieron, *"dioles poder de llegar a ser hijos de Dios"* en virtud de la vida que el Verbo comunica y de la luz con que ilumina (Jn 3,3-8; 1 Jn 3,9; 5,18; Gál 3,26; 1 Pe 1,23; Sant 1,18).

La expresión griega "dioles" oculta el verbo hebreo *natan* con su matiz de hacer un don, un regalo, una gracia. La palabra "poder" marca la acción poderosa de Dios que se requiere para hacer de los hombres "hijos de Dios". Aquí la palabra "poder" tiene el significado de "facultad" o "posibilidad". El verbo griego *gennáo* significa "engendrar", si se trata del principio masculino, y "nacer", si es del principio femenino. Sin embargo, trasladado el significado a un nivel superior, el verbo puede traducirse por "engendrar" o "nacer".

La filiación que comunica el Verbo no es un nacimiento a la manera humana, producto *"de la sangre, de la carne o de la voluntad de varón"*, sino que es fruto de "un engendramiento o nacimiento divino" y, por lo mismo, una comunicación de vida superior, que Juan llamará *"vida eterna" (Jn* 3,3.5).

7. EL LOGOS, EL ÚNICO-ENGENDRADO, EN MEDIO DE NOSOTROS (v. 14)

14 *Y el Verbo fue hecho carne*
y fijó su tienda entre nosotros;
y contemplamos su gloria,
gloria como de Único-engendrado
(venido) del Padre,
lleno de gracia y de verdad.

Esta estrofa vuelve a tomar el tema de la venida del Verbo (vv. 10-11), pero con más expresividad y energía de pensamiento. Sirve de síntesis, a la vez que de mayor profundización.

"¡Y el Verbo fue hecho carne!". ¡He aquí el gran misterio de la encarnación del Verbo de Dios! El Verbo del que hablaba el v. 1, cuya propiedad era la existencia atemporal y trascendente en Dios, ahora entra y se somete al orden de las cosas que comienzan a existir en un determinado orden. El ingreso del Verbo en este mundo da un nuevo significado al mundo y hace posible un nuevo principio y una nueva creación.

La traducción en voz pasiva *"fue hecho carne"* enfatiza la nueva y humilde condición en que ha sido establecido el Verbo, que lo

había hecho todo (v. 3). La expresión "*carne*" designa a todo el hombre, pero subrayando su condición de flaqueza y de mortalidad (Jn 3,6; 17,2; Gn 6,3). Isaías escribe: "*Toda carne es como hierba y toda su gloria como flor del campo. Sécase la hierba, marchítase la flor, pero la Palabra de nuestro Dios permanece por siempre*" (40,6s). "Carne, gloria y palabra" son tres puntos de contacto entre el texto profético y el de Juan.

La historia de la humanidad y del cosmos llega a "*la plenitud de los tiempos*" (Gál 4,4; Ef 1,10). Dios, que estaba ya presente en la creación, entra de manera nueva e inédita en ella, y la creación es elevada hacia Dios. La creación, al ser asumida por el Verbo, automáticamente queda sublimada.

El Verbo vino al mundo y se hizo hombre, tomando todas las limitaciones, debilidades y flaquezas de la naturaleza humana, excepto el pecado (Rom 1,3; 8,3; Flp 2,7; 1 Tim 3,16; Heb 4,15). La aserción del v. 14a encierra un matiz apologético: quiere afirmar la realidad de la naturaleza humana de Jesús. Esta doctrina va contra los gnósticos y los docetas.

Una reflexión más sobre este verso. Si el Verbo se hace hombre es porque trae una misión divina, y esa misión estará en consonancia con su mismo ser. Él es la Palabra; por lo tanto, su misión será "hablar", "comunicar" los secretos divinos, "revelar" al mundo las cosas que pertenecen a la esfera de Dios.

"*Y fijó su tienda entre nosotros*". Existiendo permanentemente en el Padre (v. 1), vino a fijar su tienda, a poner su morada, a vivir en medio de nosotros. La frase proclama la plenitud de habitación de Dios en medio de la humanidad.

El vocablo escogido para expresar la habitación de Dios entre nosotros es muy expresivo. El verbo griego *skenoûn* significa literalmente "plantar una tienda, un tabernáculo". La idea se encuentra en Éx 25,8-9. En la primera Alianza, Dios quiso habitar en la tienda del arca de la Alianza, y así estaba en medio de su pueblo. El tema de "fijar la tienda", designando la habitación divina en el futuro, se lee en los profetas (Ez 43,7; Zac 2,14: Joel 4,17.21). De la Sabiduría divina se decía también que Dios le había ordenado "fijar su tienda" entre los hijos de Israel (Eclo 24,8; Bar 3,36-38).

Otro aspecto de la habitación divina se encierra en el verbo griego. Este término evoca el vocablo hebreo *shakán*, del que de-

riva la palabra *Sh^{e}kináh* “morada”, “habitación”, la cual sirve, en la teología rabínica, para expresar “la presencia de Dios” en medio de su pueblo.

La presencia de Dios entre nosotros no puede ser mayor: el Verbo, la Palabra misma de Dios, asume en unidad de persona a la naturaleza humana. La humanidad de Cristo, su carne, es la tienda nueva de la nueva Alianza, el lugar perfecto de la presencia de Dios.

“Y hemos contemplado su gloria”. La primera persona plural se refiere a la experiencia personal de los apóstoles (1 Jn 1,1). A Dios no se le puede ver cara a cara; sólo se pueden contemplar signos sensibles de su presencia, a los que la Biblia llama *“la gloria”* de Dios.

No es posible pasar por alto los textos del AT que hablan de esa “gloria divina”, de la *Kabód,* fenómeno sensible que servía para manifestar la presencia de Dios. Así, la nube, “gloria de Dios”, cubrió el Sinaí cuando Yahveh hablaba con Moisés (Éx 24,15-16); la misma gloria llenó el tabernáculo, cuando fue erigido en el desierto (Éx 40,34) e invadió el templo de Salomón el día de la dedicación (1 Re 8,10-11). Ezequiel habló también de la gloria de Dios que dejaba Jerusalén, pero que volvería a tomar posesión del templo (11,23; 44,4).

¿A qué gloria se referirá el evangelista al hablar del Verbo hecho carne?

Al Verbo-Dios tampoco se le puede ver (1,18), pero se ha hecho “carne”, y en esta carne (hombre) ha lucido la gloria divina del Verbo. Uno de los sentidos de *“gloria”* en el evangelio de Juan es el “poder taumatúrgico” de Jesús que acompaña a sus palabras (2,11; 4,50; 6,11; 7,46; 11,4.40).

Igualmente, podría ser una alusión a la gloria de la transfiguración. En efecto, dice Lucas que “vieron su gloria” (9,32), y la expresión *“mi Hijo amado”* tiene parentesco con la de *“Hijo único, Unigénito o Único engendrado”* de Jn 1,14 (cf. 1,16-18).

Pero, sobre todo, su exaltación en la cruz, su resurrección y su ascensión son interpretadas como la gloria de Jesús (12,23.28; 13,31-32; 17,1.5). Desde esta perspectiva, la gloria de Jesús es su misión reveladora, su poder divino, que multiplica los prodigios manifestando así la presencia de Dios entre los hombres, y el misterio de su cruz y su resurrección gloriosa.

"Gloria como de Único engendrado (venido) del Padre". Esa *"gloria"* del Verbo hecho carne corresponde a la gloria de un Unigénito. La palabra *Monogenés* ("Hijo único, Único engendrado, Unigénito) describe una cualidad exclusiva de Jesús. Refleja el "solo, único, precioso", dicho de Isaac, el hijo de Abrahán (Gn 22,2.12.16). La partícula "como" no es comparativa ("como si fuera"), sino que significa la realidad: "cual conviene, en tanto que, en calidad de".

Es la primera vez que, en el evangelio de Juan, es mencionado "el Padre"[29].

La expresión "del Padre" puede referirse a gloria o a Hijo único. Si se refiere a gloria, el sentido es "la gloria de Jesús la recibe del Padre" (Jn 5,41-44; 17,22); si se refiere a Hijo único, el sentido es "ese Hijo único viene del Padre" (3,15s; 6,46; 9,16.33; 16,28; 17,8). En uno y otro caso, la manifestación de la gloria tiene por miras engendrar la fe, hacer creer (2,11; 11,40): creer en Jesús, que es el Hijo único que viene de parte del Padre con la misión de dar vida eterna al mundo (3,15-17).

"Lleno de gracia y de verdad". "Lleno" es un adjetivo indeclinable que hay que referir a Hijo único.

"Gracia y verdad". Estos dos términos están traduciendo muy probablemente dos de los atributos que definen a Dios: *"jésed vᵉémet"*. Esta expresión doble tiene sus raíces en la definición que Yahveh dio de sí mismo a Moisés cuando éste se encontraba en la montaña santa. Yahveh pasó delante de Moisés y, pronunciando su nombre, exclamó: *"¡Yahveh, Yahveh! Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado…"* (Éx 34,6s).

"Gracia-Jésed-Járis" denota un amor gratuito, compasivo y misericordioso con el pueblo, un amor que olvida y que perdona.

"Verdad-Émet-Alétheia" es la fidelidad firme y constante de Dios, que cumple sus promesas de Alianza. Del concepto "fidelidad-autenticidad" es fácil pasar al concepto de "verdad".

Pues bien, Juan aplica al Verbo encarnado la definición propia de Dios. El Verbo encarnado, Jesús, se manifestó revestido de los atributos divinos que tocaban la esencia misma de Yahveh: *"lleno*

[29] V. M. Capdevila i Montaner, "El Padre en el cuarto evangelio", *Estudios Trinitarios* 26 (1992) 3-41, Salamanca.

de amor y de fidelidad" (cf. Os 2,21-22; Sal 25,10; 61,8; 86,15; Ap 19,11-13). El amor y la fidelidad, la gracia y la verdad son la manifestación de la persona de Jesús. El amor-jésed es la cumbre de su misión.

Jn 1,14 es un resumen de todo el evangelio y de la Biblia entera[30].

8. TESTIMONIO DE JUAN BAUTISTA (v. 15)

15 *Juan da testimonio de él*
y ha clamado diciendo:
"Éste era de quien dije:
El que viene detrás de mí
se ha colocado delante de mí,
porque existía primero que yo".

El v. 15 es un duplicado de 1,30 que rompe la ilación entre el v. 14 y el v. 16. Fue traído aquí por el redactor final del evangelio para unir nuevamente, gracias al testimonio autorizado de Juan, el Verbo hecho carne con Jesús.

Jesús vino después de Juan, pero lo ha superado y ha ocupado un lugar de preeminencia (3,28-30). Y la razón de ello es su preexistencia. Si Jesús vino al mundo después del Bautista y, sin embargo, Juan Bautista dice que Jesús existía antes que él, no puede ser sino por razón de su preexistencia eterna.

9. DE SU PLENITUD RECIBIMOS TODOS (v. 16a)

16 *Y de su plenitud*
nosotros todos recibimos.

Al principio del v. 16, en lugar de "porque", leemos "*y*" con algunos manuscritos unciales y con versiones antiguas latinas y siríacas. Siendo el v. 15 una adición fuera de lugar, la partícula "y" liga perfectamente el *"lleno de amor y de fidelidad*" con "*y de su plenitud nosotros todos hemos recibido*". Es decir, esa plenitud de amor y de fidelidad que constituye la esencia misma de Dios (Éx 34,6) y que se

[30] L. Legrand, "'The Word Was Made Flesh': A Christmas Meditation", *Estudios Trinitarios* 31 (1994) 293-296.

encuentra en Jesús pasa después por él a nosotros. De él, del Verbo hecho carne, recibimos "gracia y verdad ("amor y fidelidad"), esto es, algo de lo que es Dios en sí mismo, su vida divina. Juan hablará después abundantemente de la *"vida eterna"* que nos da Jesús.

10. LA GRACIA Y LA VERDAD POR MEDIO DE JESU-CRISTO (v. 17)

16b *Y gracia por gracia:*
17 *porque la Ley fue dada por medio de Moisés;*
la gracia y la verdad vinieron por Jesu-Cristo.

"Y gracia por gracia". La partícula "por" denota cierta oposición: "gracia en lugar de gracia". Por el Verbo encarnado, Hijo único, lleno de amor y fidelidad, hemos recibido una nueva gracia, un nuevo amor. Posiblemente la expresión del evangelista se refiere a las dos economías de revelación: la Alianza nueva y perfecta sustituye a la primera Alianza. El v. 17 va a explicar y a aclarar esta afirmación.

"Porque la Ley fue dada por medio de Moisés". La Ley fue un don de Dios y una expresión de su amor. Dios se sirvió de Moisés para hacer este regalo al pueblo elegido. Pero *"la gracia y la verdad vinieron por Jesu-Cristo";* esto es, lo que Dios es en sí mismo, expresado en la fórmula "la gracia y la verdad", o sea, el amor misericordioso y la fidelidad firme y estable, eso se ha manifestado y producido en nosotros por medio de Jesu-Cristo. Si Dios nos comunica por medio de Jesús algo de lo que él es, su amor en nosotros será el amor y la piedad que ofrendemos a Dios y a los hijos de Dios, hermanos nuestros, y su fidelidad será nuestra fidelidad en ese servicio.

Nótese que es la primera vez que aparece expresamente el nombre de Jesús en el título compuesto *"Jesús-Mesías"* (= "Jesu-Cristo") plasmado en la Iglesia primitiva.

Sabemos, en un nivel más profundo, que el don por excelencia de la nueva Alianza es el Espíritu Santo (Jn 4,10; 7,39). Por tanto, a la Ley, don de la primera Alianza, corresponderá el Espíritu Santo, don de la Alianza perfecta. Y, así, lo que la Ley fue en la Alianza del Sinaí es el Espíritu Santo en la Alianza nueva y eterna.

El Espíritu Santo es la nueva Ley, la Ley del Espíritu (Rom 8,2). Desde esta perspectiva, tras la expresión "gracia y verdad" podemos entrever al Espíritu Santo, que nos es dado y enviado por Jesús glo-

rificado (7,39; 16,7). En efecto, sólo por su acción soberana podemos nacer de nuevo, nacer de lo alto, "del agua y del Espíritu (3,5); solamente de él podemos recibir "la vida divina", "vida eterna", "amor y fidelidad".

11. EL ÚNICO-ENGENDRADO, INTÉRPRETE DEL PADRE (v. 18)

18 *A Dios nadie lo ha visto jamás.*
El Único engendrado, Dios,
que está en el seno del Padre,
Él (lo) contó.

"A Dios nadie lo ha visto jamás". Dios es inaccesible; pertenece a otra esfera, la divina, no a la humana. El hombre no podría verlo sin morir. A Moisés, el mediador de la Ley, no le fue concedido ver el rostro de Dios (Éx 33,18-23); Isaías se sintió al borde de desaparecer por haber contemplado al Señor Yahveh en el templo de Jerusalén (Is 6,1-5. Cf. Jn 6,46; 1 Jn 4,12; 1 Tit 6,16). En cambio, el caso del Verbo Hijo único, el Unigénito, será totalmente otro[31].

"El Único engendrado, Dios". De las tres variantes: "el Único engendrado", "el Único engendrado, Hijo" y "(el) Único engendrado, Dios", la más fácil y normal sería la primera; sin embargo, aunque su interpretación es más difícil, hemos escogido la última, que está representada por testigos de primera importancia: $P^{66, 75}$, S, B, C, L, 33, versiones antiguas y numerosos Padres.

"Que está en el seno del Padre". La preposición griega "en" con acusativo podría estar simplemente en lugar de un estático "en" con dativo. Pero bien pudo el evangelista elegir esa preposición de acusativo para indicar el fuerte dinamismo que existe en las relaciones de persona a persona. La expresión *"en el seno del Padre"* significa una presencia interior, íntima, acompañada de un especial afecto, ternura, protección (Dt 28,54; 1 Re 3,20; Jn 13,23)[32]. Más tarde,

[31] G. C. Pagazzi, "'Unico Dio generato' (Gv 1,18). Idee per una cristologia del 'Figlio'", *Teologia* 23 (1998) 66-99.

[32] B. Lataire, "The Son on the Father's Lap. The Meaning of eiV ton kolpon in John 1:18", *StudNT Umwelt* 22 (1997) 125-138. La expresión "el que está en el seno del Padre" se refiere al cuidado, protección, amor y ternura del Padre hacia Jesús el Hijo.

Jesús dirá: *"En mí está el Padre y yo en el Padre"* (10,38); *"yo estoy en el Padre y el Padre está en mí"* (14,10).

Este último versículo, de gran densidad teológica, forma inclusión con el v. 1 y sirve de síntesis a cuanto se ha dicho del Verbo. Del Verbo se dijo que era Dios (v. 1); ese Verbo apareció después como "la Vida" (v. 4), "la Luz" (v. 5), "el Único engendrado" (v. 14), "Jesús-Mesías" (v. 17). Ahora, completando las nociones, se atribuye explícitamente al Hijo la divinidad que se predicaba del Verbo.

En resumen, el evangelista ha querido presentar a Jesús como el Mesías (Cristo), el Hijo único del Padre o el Único engendrado, su Verbo eterno, Dios, que vive en él y con él en intimidad única y que es Vida y Luz para los hombres.

"Él (nos lo) contó". El texto no presenta ni complemento directo ni indirecto, pero es fácil suponerlos: el complemento indirecto somos nosotros; el complemento directo es Dios. Pues bien, el Hijo único –que es la Palabra de Dios y él mismo Dios, y que no sólo lo ha visto, sino que vive en su intimidad– es quien ha podido revelar al mundo el secreto supremo e íntimo de Dios.

El significado del verbo griego empleado señala que Jesu-Cristo es el verdadero "exégeta del Padre", el auténtico intérprete del Padre, su revelador.

Al finalizar su análisis, constatamos que el himno al Verbo de Dios se presenta como una verdadera cascada de títulos y propiedades, que manifiestan quién es Jesús, en su rica identidad:

1. El Verbo preexistente (v. 1a).
2. Distinto de Dios (Padre) (v. 1b).
3. Dios él mismo (v. 1c).
4. Creador de todo cuanto existe (v. 3a).
5. Vida y manantial de vida (v. 4a).
6. Luz para todo hombre (v. 4b).
7. Inmanente en el mundo, por haberlo creado (v. 10ab).
8. Desconocido del mundo (v. 10c).
9. Ha venido a los suyos, pero ha sido desechado por ellos (v. 11b).
10. Comunicador de filiación divina (v. 12-13).
11. El Verbo hecho carne (v. 14a).
12. Que plantó su tienda en medio de nosotros (v. 14b).

13. Único engendrado del Padre (v. 14b).
14. De él sólo se puede ver su gloria (v. 14c).
15. Lleno de amor y fidelidad (v. 14d).
16. Comunicador de su propia plenitud (v. 16-17).
17. Cristo (v. 17).
18. Único engendrado, Dios (v. 18b).
19. Mora en la intimidad del Padre (v. 18c).
20. Exégeta, intérprete, revelador del Padre (v. 18c).

ORIGEN DE LA EXPRESION "EL LOGOS"

1. ¿De dónde tomó Juan el término "El Logos, el Verbo, la Palabra", para designar a Jesús?

Durante un tiempo se pensó que Juan habría tomado la expresión de la filosofía helenística gnóstica, de Filón o de los escritos herméticos.

En la actualidad se cree más bien que Juan se inspiró en los escritos bíblicos. Según esto, el término Logos y su contenido esencial abarca dos ideas: la de la Palabra creadora de Dios y la de la Palabra reveladora, y tiene sus raíces en la literatura sapiencial del AT, cuando trata de dos temas: de la Sabiduría de Dios y de la Palabra de Dios.

El AT conocía el tema de la Palabra de Dios y el de la Sabiduría que existía antes del mundo, en Dios (Prov 8,22; Sab 7,22ss), por quien todo fue creado; que, enviada a la tierra para revelar los secretos de la voluntad divina, regresa a Dios después de terminar su misión (Is 55,10s; Prov 8,22-36; Eclo 24; Sab 9,9-12). Sobre su papel creador, cf. Gn 1,3; Is 40,8.26; 44,23-28; 48,13; Sal 33,6; Jdt 16,14; Eclo 42,15. Sobre la misión, cf. Sab 18,14-16; Sal 107,20; 147,15-18.

Así también para san Juan:

– El Verbo estaba en Dios: preexistente (1,1-2; 8,58; 10,30; 13,3; 16,28), vino al mundo (1,9-14; 3,19; 9,39; 12,46), enviado por el Padre (3,17.34; 5,36.43; 6,29; 7,29; 8,42; 9,7; 10,36; 11,42 17,3.25), para llevar a cabo una misión (4,34), a saber: transmitir al mundo un mensaje de salvación (3,17); una vez terminada su misión, regresa al Padre (1,18; 7,33; 8,21; 12,35; 13,3; 16,5; 17,11.13; 20,17).

– "Tocaba al NT, y particularmente a Juan, gracias al hecho de la encarnación, deducir claramente el carácter personal de esta Palabra (Sabiduría) subsistente y eterna"[33].

Si se insiste en alguna influencia extraña sobre san Juan, se podría decir lo siguiente: Juan contempla a Jesús ante todo como la Sabiduría reveladora de Dios y la Palabra creadora de la más pura tradición bíblica, pero, en el ambiente efesino, conoce además el término Logos, usado por la filosofía helenística.

Pues bien, Juan ve que hay consonancia entre el semítico *Dabar* y el griego *Logos*; toma entonces la expresión *Logos*, la vacía de su contenido religioso pagano y vierte en ella los sentidos bíblicos de la Sabiduría y de la Palabra creadora que ve realizados en Jesús.

Juan aceptó ese préstamo del vocablo griego porque era apto para expresar su pensamiento sobre Jesús. Además, utilizando ese término, el mundo griego que le rodeaba podría captar mejor su mensaje profundo sobre la persona de Jesús.

2. ¿Cómo se llegó a dar a Jesús el título de Logos (Verbo, Palabra)?

El Jesús del cuarto evangelio tiene una misión: revelar las cosas de Dios, comunicar las palabras de Dios, hablar de las cosas de Dios (1,18; 12,49; 14,10). De ahí se pasó a intuir que Jesús fue la Palabra misma de Dios, "el Logos de Dios".

Pero Dios es eterno; por tanto, su Palabra es también eterna.

Pero la Palabra es diferente de quien la pronuncia; por tanto, la Palabra eterna de Dios es distinta de Dios, pero también es Dios.

Y esa "Palabra-eterna-Dios" se hizo carne.

Y ese Logos-de-Dios-hecho-carne es Jesu-Cristo, el Hijo de Dios, el Único engendrado.

Jesús es el Verbo, la Palabra de Dios, y puede reivindicar el título de "Dios". Jesús es Dios y, sin embargo, se distingue de Dios (Padre). Él es el Verbo de Dios.

Todo esto constituye el fundamento de la doctrina trinitaria sobre la distinción de las dos primeras personas divinas.

[33] *BJ*, nota a Jn 1,1.

PRIMERA PARTE

EL LIBRO DE LOS SIGNOS

Jn 1,19–12,50

SEMANA INAUGURAL: LA EPIFANÍA DE JESÚS (1,19–2,12)

INTRODUCCIÓN

a) Numerosos comentadores han advertido que la primera sección del evangelio de Juan está integrada por una serie de acontecimientos distribuidos a lo largo de una semana (1,19–2,11)[34].

Las etapas cronológicas de esta semana inaugural pueden muy bien detectarse en las expresiones siguientes:

Primer día:	1,19.	Testimonio del Bautista.
Segundo día:	1,29.	"Al día siguiente".
Tercer día:	1,35.	"Al día siguiente".
Cuarto día:	1,41.	"Primero".

El v. 41 presenta dos variantes:

– "*Primero*"*:* esta lectura es sostenida por papiros: $P^{66, 75}$; códices unciales (S, A, B) y versiones antiguas (latinas, siríacas, coptas).

– "*Por la mañana*"*:* esta lectura es atestiguada por versiones antiguas latinas y siríacas.

[34] M. E. Boismard, *Du Baptême à Cana (Jean 1,19–2,11)*, Cerf, París 1956. T. Barrose, "The Seven Days of the New Creation in St. John's Gospel", *CathBibQuart* 21 (1959) 507-516. L. P. Trudinger, "The Seven Days of the New Creation in St. John's Gospel: Some further Reflexions", *EvangQuart* 44 (1972) 154.158.

Preferimos la primera lectura, por tener mejores testigos. Por lo demás, el v. 39 sugiere por sí mismo que el encuentro de Andrés y Simón fue “al día siguiente”.

Quinto día:	1,43.	“Al día siguiente”.
Sexto día:	...	...
Séptimo día:	2,1.	“Y al tercer día”.

b) Mediante esta presentación literaria en siete días, el evangelista ha querido sugerir un paralelo no servil, sino libre y novedoso, entre la obra de la creación (Gn 1,1–2,4a) y el principio del ministerio de Jesús, aurora de la era mesiánica, alborada de una “nueva creación”.

La novedad y el genio de Juan brillan a través de toda la semana, pero se subrayan en las dos últimas escenas. El encuentro de Jesús con Natanael tiene lugar en el quinto día de la semana (1,43), y la escena de Caná, introducida por la expresión “al tercer día”, debe situarse en el séptimo. Esta disposición hace ver la ausencia de toda actividad el sexto día, que fue un día de silencio y de reposo. El séptimo día Jesús manifiesta su gloria. Con esta creación, el evangelista quiere aludir discretamente, ya desde el principio, a la semana de la glorificación de Jesús. En efecto, Jesús muere el viernes, el sábado reposa silenciosamente en el sepulcro y al tercer día de su muerte, el domingo, es glorificado por su resurrección y ascensión al Padre (20,17).

La primera semana del ministerio de Jesús se presenta, pues, como la aurora de la salvación mesiánica. Es una amplia epifanía, manifestación de quién es Jesús. Siete títulos cristológicos se registran en 1,19-51[35].

c) Historia, simbolismo, teología. En esta primera semana, como en todo el cuarto evangelio, se observará una curiosa aleación: por una parte, detalles muy concretos que acusan la obra de un testigo ocular de los hechos; por otra, un esquematismo literario simbólico muy evidente, rico en enseñanzas teológicas. Es el genio creador de Juan, que no sólo quiere narrar los hechos, sino que escruta –a la luz del Espíritu Santo– el sentido doctrinal de las acciones de Jesús. Escoge algunos hechos, insiste en ciertos detalles, elige determinadas expresiones y dispone luego todo ese material en una obra literaria, haciendo resaltar el valor profundo de cuanto dijo e hizo Jesús.

[35] F. Manss, “Elements de christologie johannique”, *BibOr* 40 (1999) 169-192.

PRIMER DIA: TESTIMONIO DEL BAUTISTA (1,19-28)

La semana inaugural se abre con un solemne testimonio de Juan el Bautista[36]. Es un diálogo vivo y vigoroso, estructurado en cinco interlocuciones. En las tres primeras, Juan confesará enérgicamente lo que no es él. En las dos últimas, proclamará que su misión consiste en ser heraldo de otro que viene después de él.

Primera interlocución (1,19-20)

19 Y éste es el testimonio de Juan
cuando le enviaron los judíos desde Jerusalén
sacerdotes y levitas para preguntarle:
"¿Tú quién eres?".

Se trata de una embajada oficial enviada desde Jerusalén, centro religioso de la nación. El término "*los judíos*" es usado por Juan para designar a las autoridades religiosas del pueblo, particularmente los fariseos y los sumos sacerdotes[37]. En el caso presente, son los sumos sacerdotes, excitados e impulsados tal vez por los fariseos (cf. v. 24; 7,1.13; 9,22; 11,54; 18,3.12.28-32; 19,12-16.38).

Juan va a dar un "testimonio" oficial. La palabra "testimonio" *(martyría)* aparece 14 veces en Juan, tres veces en Marcos, una en Lucas y ninguna en Mateo. El verbo "dar testimonio" *(martyreîn)* se encuentra 33 veces en Juan, ninguna en Marcos, una en Mateo y una en Lucas. Esta evidencia permite dar al evangelio de Juan el título de "Evangelio del testimonio".

La delegación está formada por "*sacerdotes y levitas*", especialistas en materia de purificaciones. Los sacerdotes, encargados de vigilar la observancia estricta de las abluciones rituales, tienen el deber de investigar sobre el rito introducido por Juan, o al menos son los indicados para hacerlo. Las autoridades desean saber con qué personaje escatológico pretende Juan identificarse. En esa época, la expectación judía giraba en torno a varias figuras. Unos esperaban al Mesías, otros al Hijo del hombre, otros al Profeta. Los

[36] B. M. F. van Iersel, "Tradition und Redaktion in Joh 1,19-36", *NovTest* 5 (1962) 245-267.

[37] G. Caron, "Exploring a religious dimension: The Johannine Jews", *StudRel/SciRel 24* (1995) 159-171. M. A. Ferrando, "Los judíos en el evangelio según Juan", *TeolVida* 40 (1999) 255-267.

esenios de Qumrán cifraban sus esperanzas en tres personajes: un mesías-sacerdote, un mesías-rey y un profeta[38].

[20] *Y confesó y no negó y confesó:*
"¡Yo no soy el Mesías!".

La respuesta del Bautista es rotundamente negativa. Detrás de Juan, es el evangelista quien persuade a sus lectores de que Juan Bautista no fue el Mesías. En los principios del cristianismo hubo una polémica entre judío-cristianos y discípulos del Bautista.

Para algunos discípulos del Bautista, contemporáneos del evangelista, el bautismo de Juan poseía un valor propio, independiente de Jesús. Afirmaban, además, que Juan Bautista había sido el Mesías, aun cuando él durante su vida no lo hubiera dicho (cf. Lc 3,15). Los discípulos que Pablo encuentra en Éfeso, que sólo conocían el bautismo de Juan, pertenecían tal vez a este grupo (cf. Hch 19,1ss). Los escritos mandeos nos presentan a Juan como el adversario de Jesús y designan a este último como un falso Mesías. Una de las cartas pseudo-clementinas, de origen judío-cristiano, dice que los discípulos de Juan Bautista enseñaban que él había sido el Mesías.

El cuarto evangelio, queriendo combatir ese falso concepto de la misión de Juan, pone de relieve las afirmaciones del Bautista.

SEGUNDA INTERLOCUCIÓN (1,21a)

[21a] *Y le preguntaron:*
"Qué, pues: ¿eres tú Elías?".
Y dice: "¡No soy!".

En la tradición judía se pensaba que Elías vendría nuevamente para preparar el advenimiento del Mesías (cf. Mc 8,28; 9,11). Esta idea brotaba de textos como Mal 3,23s y Eclo 48,10. Jesús mismo hizo la exégesis verdadera de estos escritos: Elías ya vino en la persona del Bautista (Mt 11,14; 17,12; Mc 9,13).

La tradición juanina sobre Juan-Elías es paralela a la de los evangelios sinópticos, y ambas intentaban combatir la idea de que Elías

[38] S. Carrillo, "*¿Quién dice la gente que soy yo?*". *Identidad mesiánica de Jesús*, Dabar, México 1997, p. 124. J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Anchor Bible, Doubleday, Nueva York 1995.

en persona tendría que venir. Un Elías nuevo y diferente debería cumplir la profecía de Malaquías, y ése fue Juan el Bautista, precursor de Jesús.

La respuesta negativa de Juan: "*¡No soy!*", indica que no fue Juan Bautista, sino Jesús o el cristianismo primitivo, quien le atribuyó, respecto de Jesús, el oficio que el AT reservaba para Elías en relación a la venida del Señor.

Tercera interlocución (21b)

21b "*¿Eres tú el Profeta?*"
Y respondió: "*¡No!*".

Partiendo de Dt 18,15.18, se esperaba para la era mesiánica la venida de un profeta-como-Moisés o del mismo Moisés. Ecos de esta expectación se encuentran en Jn 6,14; 7,40; Hch 3,22; 7,37. La respuesta del Bautista es decisiva: "*¡No!*".

Cuarta interlocución (1,22-23)

22 *Dijéronle entonces:*
"¿Quién eres?,
para que demos respuesta a los que nos han enviado.
¿Qué dices de ti mismo?".
23 *Dijo: "Yo soy*
la voz del que clama en el desierto:
'Haced recto el camino del Señor',
como dijo el profeta Isaías".

Juan afirma explícitamente que su misión no consiste en una actividad autónoma, sino encaminada toda ella al Señor. Juan realiza el programa del heraldo que aparece en Is 40,3-5 y se dirige al corazón de Jerusalén para anunciarle la revelación de la gloria de Dios, que será vista por toda criatura.

En el cuarto evangelio, el Bautista se aplica a sí mismo el texto de Isaías, en tanto que en los sinópticos son los evangelistas quienes lo aplican a Juan. Dado que las gentes de Qumrán se aplicaban a sí mismas el oráculo de Isaías, conscientes de que por la observancia de la Ley preparaban la venida de Dios, es posible que el Bautista usara para sí mismo el texto profético según la tradición del cuarto evangelio.

[24] *Y enviados había de los fariseos.*

Se trata de una frase ambigua, que parece ser una adición redaccional. Probablemente el redactor quiso unir el grupo de los fariseos a los sacerdotes y levitas para mencionar los dos conjuntos de autoridades que fueron hostiles a Jesús: saduceos y fariseos (7,32.45; 11,47.57; 18,3).

Quinta interlocución (1,25-27)

[25] *Y le preguntaron y le dijeron:*
"¿Por qué, pues, bautizas
si tú no eres el Mesías, ni Elías, ni el Profeta?".

Los mensajeros piden a Juan una justificación del bautismo que imparte. ¿De quién ha recibido autorización para ello?

[26] *Les respondió Juan diciendo:*
"Yo bautizo en agua.
En medio de vosotros está uno
a quien vosotros no conocéis,
[27] *que viene detrás de mí,*
a quien no soy yo digno de desatar
la correa de la sandalia".

La respuesta de Juan no está en el mismo plano que la pregunta de sus interlocutores, sino en un nivel superior. Consta de cinco afirmaciones. La primera se refiere a él mismo y las cuatro siguientes se relacionan con el personaje cuya venida él está preparando.

En primer lugar, su bautismo es "*en agua, con agua*". No tienen por qué admirarse. Su bautismo no es el bautismo mesiánico. Sin embargo, en la serie de las purificaciones en agua, su bautismo es el último llamamiento de Dios a la conversión, es una preparación inmediata a la recepción de un personaje superior (1,23).

"*El bautismo en agua*" impartido por Juan el Precursor sintetiza, por decirlo así, toda la economía de gracia de la primera Alianza, una etapa esencialmente de preparación y de espera. A este respecto es útil aducir la confesión de Jesús: "*Os digo: Entre los nacidos de mujer no hay ninguno mayor que Juan…*" (Lc 7,28a).

Enseguida, el Bautista presenta veladamente, en cuatro notas, a un personaje diferente, cuya venida él está preparando, según el designio de Dios manifestado en la Escritura.

1. "*En medio de vosotros está uno*". Juan Bautista anuncia a la embajada que otro personaje está ya presente en Israel. Su respuesta alude discretamente al Mesías, pues, según las creencias religiosas del tiempo, el Mesías debería permanecer oculto hasta el día de su manifestación pública (1,31.33).
2. "*A quien vosotros no conocéis*". Esta nota, además de manifestar que las autoridades no conocen a tal personaje, introduce ya delicadamente el tema de la ceguera de los judíos (8,19; 9,29).
3. "*Que viene detrás de mí*". Juan se declara precursor de ese personaje.
4. "*A quien no soy yo digno de desatar la correa de la sandalia*". La dignidad del que está por venir es tanta que Juan se siente indigno de ofrecerle siquiera el humilde servicio de un esclavo[39].

Juan Bautista no revela todavía en qué consistirá la misión del que va a venir. Por el momento, se limita a decir que él es un heraldo que prepara el camino del Señor y por eso bautiza "*en agua*", pero afirma ya la presencia de "otro" personaje cuya dignidad supera la propia.

28 *Esto sucedió en Betania,*
al otro lado del Jordán,
donde Juan estaba bautizando.

Es una precisión geográfica[40]. El autor se muestra conocedor de la topografía palestinense. El sitio se encontraba "*al otro lado del Jordán*" (cf. Jn 10,40). Esta nota hace pensar también en los israelitas que estaban al otro lado del Jordán antes de entrar en la tierra prometida. Algunos manuscritos, en lugar de Betania, leen Betabará. Esta lección, preferida por Orígenes y seguida por Epifanio y Crisóstomo, hace alusión a Jueces 7,24.

Tres textos del evangelio de Juan presentan al Bautista dando testimonio de Jesús (1,6-8.15.19-37). Juan tuvo una doble misión:

[39] P. Proulx – L. Alonso Schökel, "Las sandalias del Mesías esposo", *Biblica* 59 (1978) 1-37.

[40] G. Coutourier, "Jésus baptise à Béthanie?", *Parabole* [Montreal] 22 (2000) 16. El reciente descubrimiento arqueológico de una iglesia en el lado oriental del Jordán, visitada por peregrinos desde el año 530, confirma el dato de Juan sobre el sitio del bautismo de Jesús. G. Segalla, "In Betania… aldilà del Giordano' (Gv 1,28)", *StudPat* 49 (2002) 201-206.

la primera, señalar a Jesús como el Mesías; la segunda, hacer que el pueblo se encontrara con Jesús y le siguiera[41].

SEGUNDO DIA: JESÚS MESÍAS, EL QUE BAUTIZA EN EL ESPÍRITU SANTO (1,29-34)

Al testimonio de Juan sobre sí mismo (Jn 1,19-28), testimonio en relación esencial a un personaje desconocido cuyo nombre calla y cuya manifestación él está preparando, sigue su primer testimonio directo sobre Jesús, rico en densa cristología.

El evangelio de Juan es el evangelio del "testimonio". Para ser testigo y poder dar testimonio, es preciso "haber visto y oído", es decir, haber tenido una fuerte experiencia personal de alguien o de algo.

En cuanto a la composición literaria, este fragmento carece de unidad: es un texto complejo que muestra numerosos duplicados, acusa redacciones diferentes y parece ser una amalgama de textos anteriores. El v. 29 será repetido sustancialmente en los vv. 35-36. El v. 30 es una variante de 1,15. Los vv. 31a y 33a comienzan de la misma manera: "*Y yo no lo conocía, pero…*". La expresión "*bautizar en agua*" aparece dos veces (vv. 31c.33b). Juan Bautista da dos veces testimonio de Jesús (vv. 32.34). En dos ocasiones se alude al Espíritu que desciende y permanece sobre Jesús (vv. 32b.33c).

Ante este hecho, se puede pensar que estamos frente a dos textos paralelos que representan dos estadios sucesivos en la redacción evangélica pero que han sido combinados por el último redactor del evangelio de Juan, formando así un solo relato[42].

El relato, tal como ha llegado hasta nosotros, más que ofrecernos las palabras materialmente exactas del Bautista nos brinda el testimonio del último redactor del evangelio, el cual ha puesto en labios del Precursor la fe vigorosa de un cristianismo avanzado que, a la luz del Espíritu, ha escrutado hondamente el misterio de Jesús.

[41] D. G. van der Merwe, "The historical and theological significance of John the Baptist as he is portrayed in John 1", *Neotestamentica* 33 (1999) 267-292.

[42] M. E. Boismard, *Synopse des Quatre Evangiles*, tomo II, Cerf, París 1972, p. 82.

I. Jesús, el cordero de Dios que quita el pecado del mundo (v. 29)

[29] *Al día siguiente,*
ve a Jesús venir hacia él y dice:
"¡He aquí el Cordero de Dios
que quita el pecado del mundo!".

La primera presentación que el evangelista hace de Jesús, además de su austera solemnidad, es rica en contenido teológico[43].

1. El Cordero de Dios es el Siervo de Yahveh

Jesús es, ante todo, el Cordero "de Dios". Esto es, de parte de Dios viene un enviado a realizar una misión que le ha sido encomendada.

Al presentar a Jesús como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, el autor del cuarto evangelio tiene en la mente la figura del Siervo de Yahveh, comparado por Isaías a un cordero paciente: *"Maltratado, se humillaba y no abría la boca: como cordero llevado al matadero, como oveja ante el esquilador, enmudecía y no abría la boca… Él cargó con el pecado de muchos e intercedió por los pecadores"* (Is 53,7.12c).

El evangelista aplica a Jesús el texto profético, pero, mediante dos retoques, le imprime un sentido mucho más profundo. Jesús, el "Siervo-Cordero de Dios", no solamente carga y toma sobre sí el pecado de muchos, sino que lo quita, lo destruye, lo hace desaparecer. Además, sustituyendo la frase "el pecado de muchos" por *"el pecado del mundo"*, el autor proclama el universalismo de la salvación obrada por Jesús. Él ha venido para hacer desaparecer el pecado de la humanidad en su amplitud total. De este "pecado" seguirá Juan hablando a lo largo de su obra (9,41; 15,22.24; 19,11; cf. 1 Jn 1,7.9; 2,1-2).

Al final del libro de los signos se encuentra, a manera de inclusión, una referencia más al cántico del Siervo paciente (Jn 12,38 = Is 53,1).

[43] R. Infante, "L'Agnello nel Quarto Vangelo", *RivistBib* 43 (1995) 331-361. P. M. Renju, "The Lamb of God (Joh 1,29.36)", *BibTrans* 49 (1998) 232-239. El "Cordero de Dios" designa a un personaje querido de Dios que llevará a cabo su designio en favor de Israel y del mundo.

2. El Cordero de Dios es la verdadera "víctima de expiación"

Mediante la misma imagen de Cordero, Jesús es presentado por el Bautista como víctima de expiación por el pecado de la humanidad. Esta idea será explicitada en la primera epístola de Juan: "*Él es víctima de expiación por nuestros pecados; no sólo por los nuestros, sino también por los del mundo entero*" (1 Jn 2,2; cf. 4,10).

3. El Cordero de Dios es el Cordero pascual

A la luz de textos posteriores del mismo cuarto evangelio, se puede colegir que el autor piensa también en el Cordero de la Pascua judía. Para Juan, Jesús ha sustituido al cordero pascual. En efecto, él nota que eran las 12 del día cuando Pilato entregó a Jesús para ser crucificado; esto es, la misma hora en que comenzaba en el templo la inmolación de los corderos de Pascua (19,14). Y más adelante, cuando narra que a Jesús no le rompieron las piernas, observa que "*eso sucedió para que se cumpliera la Escritura: 'No se le romperá ningún hueso*'" (19,36). Es de saber que esta prescripción del Éxodo se refería al cordero pascual (Éx 12,46; Nm 9,12; Sal 34,20).

Jesús es, como el cordero de Pascua, un Cordero que proclama la "liberación", pero una liberación radical: la liberación de la esclavitud del pecado. De esta manera, desde el primer momento el evangelista insinúa la instauración de una "Pascua nueva" con un "Cordero pascual nuevo", de cuya inmolación se beneficiará la humanidad entera. La idea de Jesús-Cordero pascual se encuentra además en Hch 8,32; 1 Cor 5,7; 1 Pe 1,18-19.

4.El Cordero de Dios es el Cordero de la "nueva Alianza"

Una alianza se sella mediante la sangre de víctimas inmoladas. Así fue en el pacto de Dios con Noé (Gn 8,20-22) y con su pueblo en el Sinaí (Éx 24,3-8). Los profetas, al profundizar en la idea de la Alianza del futuro, presienten un elemento nuevo y fundamental: el perdón de los pecados (Jr 31,34; Ez 36,25).

Pues bien, Jesús es ese Cordero de la Alianza nueva, cuya sangre derramada traerá la purificación de los pecados del mundo entero (Jn 19,34; 1 Jn 1,7; 2,2; 5,6-8) y comprará para Dios un pueblo de hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación y un reino de sacerdotes que reinen sobre la tierra (Ap 5,9-10; cf. Éx 19,6; 1 Pe 2,9; Ap 7,17; 15,3; 22,1).

5. El Cordero de Dios, "Señor y Rey"

A nivel del evangelista, Jesús se declaró "rey" ante Pilato antes de que éste lo condenara a ser crucificado (Jn 18,37). Además, el Apocalipsis, obra de la escuela joánica, presenta a Jesús como el Cordero "Señor de señores y Rey de reyes" que vencerá a las potencias del mal en unión con los suyos, los llamados, los elegidos, los fieles (Ap 17,14; cf. 7,17).

II. Jesús, el pre-existente (v. 30)

30 *"Éste es de quien yo dije:*
'Detrás de mí viene un hombre
que se ha colocado delante de mí,
porque existía antes que yo'.

El testimonio sobre Jesús en el v. 30, parecido al de 1,27, añade sobre éste algunos rasgos importantes. La frase *"viene un hombre"* enfatiza la cualidad humana de Jesús.

"Que se ha colocado delante de mí" equivale a decir que ha tomado un lugar y rango superiores. A pesar de que Jesús nació seis meses después que el Bautista (Lc 1,26) y comenzó su misión más tarde –por lo cual se le debería creer menor–, es, sin embargo, superior y el Bautista le cederá la preeminencia (3,30). La insistencia en la superioridad de Jesús respecto a Juan revela una vez más la antigua polémica de los discípulos del Bautista, que lo tenían por superior a Jesús. Partiendo de algunas afirmaciones del mismo Precursor, el autor del evangelio da la razón última de la prioridad de Jesús.

"Porque existía antes que yo". La superioridad de Jesús radica en su preexistencia. Ya que Jesús apareció en el tiempo después del Bautista, su anterioridad no puede ser más que una anterioridad ontológica. El verbo *"existía"*, colocado enfáticamente al final de la cláusula, enuncia una existencia absoluta que trasciende el tiempo. El tema de la preexistencia de Jesús se encuentra en el himno-prólogo 1,15 como una variante de 1,30, en 8,58 y 17,5.

III. Jesús, el Mesías que bautiza en el Espíritu Santo (vv. 31-33)

31 *"Y yo no lo conocía,*
pero para que fuera manifestado a Israel,
para eso vine yo a bautizar en agua".

32 *Y dio testimonio Juan diciendo:*
"He visto al Espíritu descender como paloma,
del cielo, y permanecía sobre él.
33 *Y yo no lo conocía,*
pero el que me envió a bautizar en agua,
ése me dijo: 'Sobre quien vieres al Espíritu
descender, y permanecer sobre él,
ése es el que bautiza en el Espíritu Santo'.

Juan Bautista afirma que no conocía a Jesús. ¿En qué sentido no lo conocía? Lo conocía en su calidad de pariente (Lc 1,36) y en su especial santidad (Mt 3,14), pero no como "el que había de venir", "el Siervo de Dios", "el Mesías ungido con el Espíritu". Sin embargo, había recibido la misión de preparar la venida de éste y de manifestarlo a Israel.

Según algunas tradiciones judías (Talmud, Pirqé Mashíaj, Targumín) basadas en textos como Is 40,3; Mal 3,1-3, el Mesías debería permanecer oculto e ignorado hasta el día de su manifestación pública mediante un prodigio divino. Los evangelios se hacen eco de esta creencia. En Jn 7,26b-27 se lee: "*¿Será que de verdad habrán reconocido las autoridades que éste es el Mesías? Pero de éste sabemos de dónde es, mas del Mesías, cuando venga, nadie sabrá de dónde es*" (cf. Mt 24,26). Jesús estuvo oculto, de hecho, hasta que Juan, el nuevo Elías, lo manifestó, ilustrado él mismo por un prodigio del cielo (Mt 11,10).

Para preparar la venida del Mesías, Juan se retiró al desierto y luego, en las márgenes del Jordán, se puso a proclamar un bautismo de conversión para el perdón de los pecados (Mc 1,2-8; Mt 3,1-12; Lc 3,1-18). Para poder manifestar al pueblo de Israel a Aquel que bautizaría en el Espíritu Santo, a quien el mismo Juan mismo no conocía, Dios le había dado una señal: "*Sobre quien vieres al Espíritu descender y permanecer en él, ése es el que bautiza en el Espíritu Santo*".

¿Por qué ese signo? Porque en él se resumían grandes profecías mesiánicas y era, por tanto, el adecuado para manifestar a Jesús:

1. Como el Mesías davídico: "*Y reposará sobre él el Espíritu de Yahveh, espíritu de sabiduría y entendimiento, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahveh*" (Is 11,2).

1. Como el Siervo de Yahveh: "*He aquí a mi Siervo, a quien yo sostengo; mi Elegido, en quien se complace mi alma. He puesto mi Espíritu sobre él; dictará ley a las naciones*" (Is 42,1; cf. 61,1).

Lleno del Espíritu de Dios, que es un Espíritu Santo (Sal 51,13), el Mesías podrá cumplir la misión de bautizar en el Espíritu Santo. Nótese el fondo semita de la expresión *"en el Espíritu Santo"*. La preposición griega "en", que reproduce la partícula semita *be*, puede significar "en", "con", "por", "mediante".

La frase *"bautizar en el Espíritu Santo"* es capital: en ella se sintetiza la obra mesiánica de Jesús. "Bautizar" es lavar, limpiar, purificar. Pero además de esa función purificadora, la expresión *"bautizar en el Espíritu Santo"* encierra una realidad superior y positiva, que puede descubrirse acudiendo a textos claves de las Escrituras.

Isaías había anunciado: *"Cuando se derrame sobre nosotros un Espíritu de lo Alto, el desierto será un vergel, el vergel parecerá bosque; en el desierto morará la justicia y en el vergel habitará el derecho..."* (32,15-16). El mismo profeta había escrito: *"Derramaré mi Espíritu sobre tu posteridad y mi bendición sobre tus descendientes, que crecerán como hierba a orillas del agua, como prados junto a los ríos"* (44,3b-4).

Finalmente, Ezequiel había proclamado: *"Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo; os arrancaré ese corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré dentro de vosotros mi Espíritu y os haré ir por mis mandamientos y observar mis preceptos y ponerlos por obra. Entonces habitaréis la tierra que yo di a vuestros padres, y seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios"* (36,26-27).

En estos textos aparece el Espíritu de Dios como principio de purificación y de renovación interior, como principio de fecundidad espiritual y de virtudes, como principio de fidelidad a las exigencias divinas, en virtud del cual se podrá realizar la Alianza definitiva de Dios con su pueblo.

Pero es al Mesías a quien corresponde la misión sublime de comunicar el Espíritu. Lleno él mismo del Espíritu, tendrá la misión de purificar, lavar, bautizar y renovar a los hombres con ese Espíritu divino, en ese Espíritu, mediante ese Espíritu, con la donación e infusión de ese Espíritu Santo.

Si bautizar en agua es purificar derramando agua o sumergiendo en agua, bautizar en el Espíritu Santo será purificar al creyente de una forma más profunda; más aún, consagrarlo derramando sobre él Espíritu Santo, sumergiéndolo –por decirlo así– en el mismo Espíritu Santo.

Y Juan el Bautista testificó: *"He visto al Espíritu descender como paloma, del cielo, y permanecía sobre él"*. Jesús es, pues, el Mesías ungido por Dios con el Espíritu Santo (cf. Hch 10,38).

El verbo griego *"he visto"*, en tiempo perfecto, proclama la frescura del testimonio. Juan ha visto al Espíritu de Dios (por eso dice *"del cielo")* descender sobre Jesús como baja del cielo una paloma y se posa sobre algo. El verbo utilizado por Juan para decir que el Espíritu se detuvo sobre Jesús es "permanecer": *"y permanecía sobre él"*, indicando con ello que el don del Espíritu otorgado al Mesías-Jesús es permanente y sin límites (cf. Jn 3,34).

Además, el Espíritu que desciende es simbolizado por una "paloma", evocando tal vez al Espíritu de Dios, que aleteaba sobre las aguas de la primera creación para hacer brotar de allí la vida (Gn 1,2). Ahora también, gracias a la fuerza vivificadora del Espíritu que baja sobre Jesús, va a surgir una nueva creación.

Entre Jn 1,29 y 19,34 se percibe cierta inclusión: la sangre del cordero de expiación y el cordero de Pascua. Y lo mismo entre 1,33 y 19,34; 20,22: bautizar con el Espíritu Santo y el agua del costado –símbolo del Espíritu– y el soplo de Jesús comunicando el Espíritu Santo.

IV. Jesús, el hijo de Dios (v. 34)

Conocido y verificado el signo, Juan Bautista proclama su testimonio solemne:

> 34 *Y yo he visto y he dado testimonio*
> *de que éste es el Hijo de Dios"*.

Nótense los verbos griegos en tiempo perfecto, que enuncian una acción pasada cuyos efectos perduran hasta el presente. Juan vio el signo y eso le permite continuar dando su testimonio sobre Jesús.

El texto presenta dos variantes de importancia:

- *"El Hijo de Dios"*. Esta lectura está sostenida por papiros ($P^{66,75}$), códices unciales (A, B, S, C), versiones antiguas (latinas, siríacas, coptas) y Padres (Orígenes, Crisóstomo, Cirilo).
- *"El Elegido de Dios"*. Esta lectura está representada por pocos testigos, pero también de mucho valor: P^{5}, S, 77, 218, versiones antiguas (latinas, siríacas, coptas) y Padres: Ambrosio, Agustín.

¿Qué variante escoger? Muchos autores prefieren en la actualidad la lección difícil *"el Elegido de Dios"* por convenir mejor a la figura del Siervo de Yahveh, que está en el fondo de este pasaje evangélico. Así, entre otros, Lagrange, Mollat, Boismard, Brown.

Sin embargo, creemos que puede mantenerse la lectura *"el Hijo de Dios"* no solamente por estar mejor representada, sino por motivos de crítica interna, a saber: el presente fragmento juanino es un condensado de cristología en el que el evangelista ha entretejido y capsulizado importantes temas sobre Jesús. Se ha servido para ello de ideas del Antiguo Testamento, pero no se ha encastillado en las mismas, sino que ha superado esos cuadros que le pudieron servir de moldes.

Y, así, ha dicho por boca del Bautista que Jesús es el Siervo-Cordero de Yahveh, el Cordero de expiación, el Cordero de la nueva Pascua, el Cordero de la Alianza nueva, el Mesías davídico y el Siervo profeta que posee la plenitud del Espíritu Santo, pudiendo así bautizar en el Espíritu Santo; ha confesado que goza de una preexistencia atemporal y termina su testimonio proclamando con toda solemnidad que Jesús es el Hijo de Dios.

TERCER DIA: ANDRÉS Y SU COMPAÑERO (1,35-39)

35 *Al día siguiente,*
de nuevo estaban Juan y dos de sus discípulos.
36 *Y habiendo visto a Jesús, que pasaba, dice:*
"¡He aquí el Cordero de Dios!".
37 *Y lo oyeron hablar los dos discípulos,*
y siguieron a Jesús.

La nota cronológica *"al día siguiente"* sirve para ir formando la semana inaugural de revelación acerca de Jesús. El evangelista no da los nombres de los dos discípulos. No le interesa tanto la identificación de estos personajes cuanto el hecho de que van a seguir a Jesús. Esos personajes, sin dejar de ser históricos, son también personajes-símbolo.

Juan pone su mirada en Jesús, que pasa, y a la mirada le sigue el testimonio. Para ser testigo es preciso primero "haber visto". El testimonio de Juan es igual al del día anterior. El testimonio es escuchado. Del oír nace el deseo, y los discípulos *"siguieron a Jesús"*. Este "seguir" a Jesús es, pues, consecuencia natural del testimonio del Bautista.

El verbo “seguir”, que se encuentra 19 veces en Jn, pertenece al vocabulario teológico del evangelista. Incluye la idea de seguir sus huellas, ir tras él, aceptarlo, escuchar su voz, servirle (1,43; 8,12; 10,4.27s; 12,26; 21.19ss). Es la teología del seguimiento.

38 *Vuelto entonces Jesús,*
y viendo que le seguían, les dice:
“¿Qué buscáis?”. Ellos le dijeron:
“Rabbi (que se traduce ‘Maestro’),
¿dónde moras?”.
39a *Les dice: “¡Venid y ved!”.*

Jesús, a su vez, volviéndose, fija la vista en los dos discípulos que le siguen. Se teje luego un diálogo rápido, lleno de simplicidad, pero cargado de significado. Es un diálogo brevísimo, clásico del estilo de san Juan. Cuatro verbos teológicos, “*buscar*”, “*morar*”, “*venir*”, “*ver*”, susceptibles de un sentido a dos niveles, uno llano y otro profundo, forman todo el diálogo. Son verbos de la “experiencia” y del “testimonio”.

“*Buscar*” encierra el afán por encontrar algo o a alguien de cuyo hallazgo se seguirá una satisfacción plena o el éxito de una empresa (cf. Jn 4,23; 5,30; 7,34.36; 8,50; 13,33; 18,4.7.8; 20,15).

“*Morar*” no sólo se dice de “habitar” y “vivir”, sino sobre todo de “permanecer en unión íntima y estrecha”; por ejemplo, “*el que come mi carne y bebe mi sangre, en mí mora y yo en él*” (6,56); “*si permanecéis en mi Palabra, verdaderamente sois mis discípulos*” (8,31); “*el Padre que mora en mí, hace sus obras*” (14,10; cf. 1,32s; 15,4-10).

“*Venir*” y “*ver*”, en su sentido profundo, incluyen la idea de “creer, aceptar, mirar espiritualmente, descubrir quién es Jesús y darse a él” (cf. 1,34.46-51; 3,11.32; 5,37.40; 6,35.37.44.45.65; 20,8).

Los discípulos se dirigen a Jesús llamándole *rabbi*, título con el que se designaba ordinariamente a un maestro reconocido. Jesús fue percibido por sus contemporáneos principalmente como un maestro judío religioso. El evangelio de Juan da a Jesús ocho veces el título de *rabbeí* (1,38.49; 3,2.26; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8) y una vez el de *rabbouneí* (20,16)[44].

[44] A. J. Köstenberger, “Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel”, *BullBibRes* 8 (1998) 97-128.

El evangelista sintetiza el resultado de la entrevista repitiendo, como resonancia de un eco lento, los mismos verbos:

> 39b *Fueron, pues, y vieron dónde moraba,*
> *y permanecieron con él aquel día.*
> *Era como la hora décima.*

La hora décima equivale a las cuatro de la tarde. "Este pequeño detalle confiere a la escena el carácter de un testimonio y casi de una confidencia personal de un valor histórico inapreciable"[45].

CUARTO DIA: SIMÓN, CONVERTIDO EN ROCA (1,40-42)

> 40 *Era Andrés, el hermano de Simón Pedro,*
> *uno de los dos que habían escuchado a Juan*
> *y le habían seguido.*

El autor descubre ahora el nombre de uno de los dos discípulos que habían seguido a Jesús. Es Andrés, nombre de origen griego. El otro discípulo permanece anónimo; según la tradición antigua, se trata del mismo Juan el evangelista[46]. Andrés y su hermano Simón Pedro aparecen aquí como dos personajes bien conocidos de la comunidad cristiana (cf. Mc 1,16-18; Mt 4,18-20).

> 41 *Encuentra éste primero*
> *a su propio hermano Simón y le dice:*
> *"Hemos encontrado al Mesías".*
> *(que se traduce 'Cristo').*

A la experiencia personal del encuentro sigue de inmediato el testimonio. Los discípulos comienzan a actuar con celo dinámico y a llevar seguidores a Jesús. El perfecto griego: "*Hemos encontrado*", indica la impresión fresca y permanente producida por el hallazgo. El verbo "*encontrar*", que aquieta el ánimo de quien busca con empeño, encierra también un matiz teológico (cf. 1,41.43.45; 5,14; 7,34-36; 8,21; 9,35; 10,9).

Ésta es la primera vez que en el evangelio de Juan se da a Jesús el título explícito de "*Mesías*". La mesianidad de Jesús es reconocida

[45] D. Mollat, *Évangile de Saint Jean, BJ*, Cerf, París 1953, p. 73.

[46] F. Neirynck, "The Anonymous Disciple in John 1", *EphTheolLov* 66 (1990) 5-37.

desde el primer momento por uno de los dos primeros discípulos. El calificativo de "Mesías" (Ungido) dado a Jesús está en conexión con el Espíritu Santo a quien el Bautista vio descender y permanecer en Jesús. Es digno de señalar cómo Juan conserva el sustantivo semita el "Mesías" para designar al personaje "ungido con el Espíritu", dando luego la traducción "*Cristo*" para sus lectores de lengua griega.

42 *Lo llevó a Jesús.*
Habiendo fijado su mirada en él, Jesús dijo:
"Tú eres Simón, el hijo de Juan,
tú serás llamado Roca",
(que se traduce 'Pedro').

Jesús dirige una mirada profunda y escrutadora sobre Simón (1,36.42). Es el sentido del participio griego "*habiéndolo mirado*". Y, al fijar en él su vista, penetra en su corazón y crea su destino. El nombre, en la mentalidad bíblica, es la síntesis de la vocación y de la misión de una persona (Gn 3,20; Os 1,4.6.9; 2,1.3; Is 7,14; 8,3), y un cambio de nombre produce un viraje importante en los destinos de una persona, sobre todo en relación a la historia de salvación (cf. Gn 17,5; 32,29). Más aún, el verbo pasivo "*ser llamado*" equivale más o menos al verbo "*ser*", que toca la esencia misma y la existencia de la persona (cf. Lc 1,31.35).

Juan el evangelista ha asociado el nombre de "*Roca*", nombre nuevo con el que fue llamado Simón, a su primer encuentro con Jesús. El evangelista no revela la interpretación del nuevo apelativo, pero puede adivinarse. Este *logion* de Juan equivale, palabra por palabra, al texto de Mt 16,17s, que fundamenta el primado de Pedro:

Juan: "*Tú eres Simón, el hijo de Juan;*
tú serás llamado Roca"

Mateo: "(Bienaventurado) *eres*
Simón, Bar-Ioná (hijo de Jonás),
(y yo te digo que) *tú eres Pedro*".

El contenido literario es el mismo, salvo leves diferencias. Juan es menos semitizante que Mateo en el primer hemistiquio, en tanto que Mateo es menos semitizante que Juan en el segundo.

El evangelio de Juan tiene en su conjunto un carácter eclesial. Era oportuno presentar a Pedro ya desde el primer momento, si bien

veladamente, como "la piedra o Roca fundamental" de la futura Iglesia, del "rebaño" de Jesús (cf. 6,58; 13,6-9; 20,2-9; 21,15-23). Se detecta una inclusión semítica, en cuanto ideas, entre Jn 1,42 y 21,15-23.

QUINTO DÍA: ENCUENTRO CON FELIPE Y NATANAEL (1,43-51)

En el quinto día tienen lugar dos acontecimientos: la vocación de Felipe y el encuentro con Natanael. El evangelista hubiera podido colocar en diferentes días estos dos cuadros, pero quiso reunirlos en uno solo a fin de poder introducir el séptimo día con la fórmula simbólica "*al tercer día*" (2,1). Este pasaje, como se presenta, tiene una unidad conceptual por su vocabulario y estilo, por su estructura narrativa y sus acentos pragmáticos[47].

I. Jesús encuentra a Felipe y le llama (vv. 43-44)

43 *Al día siguiente,*
quiso salir para Galilea y encuentra a Felipe.
Y le dice Jesús: '¡Sígueme!'.
44 *Era Felipe de Betsaida,*
de la ciudad de Andrés y Pedro.

Jesús se encuentra en Judea, y más precisamente en las inmediaciones del Jordán, donde Juan bautizaba (cf. 1,28.29.35.41). Ahora intenta marchar hacia Galilea. Encuentra a Felipe y le dice: "*¡Sígueme!*".

Nuevamente el verbo "*encontrar*" (1,41.43.45). No se trata de un hallazgo fortuito, sino del encuentro providencial de dos personas para la realización de un plan querido por Dios. Es la vocación de Felipe.

"*Sígueme*" es la invitación que Jesús dirige a todos los que escoge como discípulos. El discípulo es esencialmente aquel que sigue a Jesús a dondequiera que él vaya: a la cruz o a la gloria (1,37.40; 8,12; 10,4.27s; 12,26; 21,19s).

[47] S. Schreiber, "Die Jüngerberufungsszene Joh 1,43-51 als literarische Einheit", *StudNTUmwelt* 23 (1998) 5-28. K. Huber, "Theologie als Topologie. Bemerkungen zum Raumkonzept von Joh 1,43-51", *ZeitKathTheol* 121 (1999) 300-310.

Felipe es un personaje que aparecerá en el evangelio en diferentes ocasiones (6,7; 12,21ss; 14,8s). Su nombre es griego, y su patria era Betsaida Julias, situada al norte del lago de Tiberías, al este del Jordán; Betsaida, que es también la ciudad de Andrés y de Pedro, era una localidad fronteriza influenciada por el mundo gentil greco-romano.

II. Felipe encuentra a Natanael (vv. 45-46)

45 Encuentra Felipe a Natanael y le dice:
"Hemos encontrado a aquel
de quien escribió Moisés en la Ley,
y (escribieron) los profetas:
¡Jesús, hijo de José, el de Nazaret!".
46 Y díjole Natanael:
"¿De Nazaret puede haber algo bueno?".
Le dice Felipe: "Ven y ve".

¿Quién era Natanael? En 21,2 se dice que era originario de Caná, cerca de Nazaret[48]. El nombre, de origen semita, significa "Dios ha dado". Sobre la identificación de este personaje hay dos posibilidades: o bien es un doctor de la Ley que no perteneció al grupo de los Doce, discípulo de Jesús a la manera de Nicodemo (3,1s), o bien es, según una tradición a partir del siglo IX, el Bartolomé de los sinópticos (Mt 10,3)[49].

Al encontrar a Natanael, Felipe le comunica una buena noticia: *"Hemos encontrado a aquel de quien escribió Moisés en la Ley y (escribieron) los profetas"*. En la Ley se anunciaba la venida de un futuro personaje regio (Gn 49,10; Nm 24,7.17), y Moisés había prometido un profeta para el porvenir (Dt 18,15.18).

Los profetas, a su vez, habían aludido también a un descendiente de la estirpe de David, un mesías que estaría lleno del Espíritu de Yahveh, que practicaría el derecho y ejercería la justicia (cf. 2 Sm 7,14; Is 7,14; 9,5-6; 11,1-9; Jr 23,5; Ez 34,23-24; Zac 9,9; Dn 7,13-14).

[48] J. E. Viana, "La vocación de Natanael y el salmo 24", *EstBíb* 19 (1960) 229-236.

[49] C. E. Hill, "The Identity of John's Nathanael", *JournStudNT* 67 (1997) 45-61. El autor, siguiendo la *Epistula Apostolorum*, identifica a Natanael con Santiago, hijo de Alfeo.

Según el evangelio de Juan, la Escritura misma da testimonio de Jesús (1,45; 5,31-47). Cristo y su obra son "el cumplimiento" de la Escritura (12,37-43), y ésta llegó a su fin en Jesús (19,28.30)[50].

Las palabras de Felipe son vivas y llenas de vigor. El pronombre "aquel de quien", colocado al principio de la frase, enfatiza la afirmación, y el perfecto griego *"hemos encontrado"* manifiesta la impresión del reciente hallazgo. El personaje anunciado en la Ley y los Profetas es "*¡Jesús, hijo de José, el de Nazaret!*".

Natanael reacciona con escepticismo: "*¿De Nazaret puede haber algo bueno?*". Nazaret era ignorado por las Escrituras. Ningún texto del AT lo nombra[51]. Por otra parte, todo el mundo sabía que el Mesías sería de origen davídico y que debería nacer en Belén: "*¿No ha dicho la Escritura que de la estirpe de David y de Belén, la aldea de donde era David, vendrá el Mesías?*" (Jn 7,42; cf. Miq 5,2).

Y las dudas de Natanael aumentan cuando escucha que se trata de Jesús, hijo de José, el de Nazaret, a quien él conoce, ya que se decía que el Mesías debería nacer de manera misteriosa y permanecer oculto hasta el día de su manifestación (1,31). El origen humano de Jesús será siempre para los judíos la piedra de escándalo contra la que tropezarán. Felipe le contesta simplemente: *"Ven y ve"* (cf. v. 39).

III. Diálogo entre Jesús y Natanael (vv. 47-51)

La escena de "Natanael y Jesús", dispuesta en tres interlocuciones, es muy rica en simbolismos; casi cada palabra tiene una resonancia misteriosa y profunda, y el conjunto forma una de las cumbres del pensamiento juanino; es como una pequeña síntesis teológica.

Primera interlocución (vv. 47-48a)

47 *Vio Jesús a Natanael,*
que venía hacia él, y dice de él:
"He aquí verdaderamente un israelita
en el cual no hay engaño".

[50] W. Kraus, "Johannes und das Alte Testament. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium im Horizont Biblischer Theologie", *ZeitNTWiss* 88 (1997) 1-23.

[51] T. Söding, "'Was kann aus Nazareth schön Gutes kommen?' (Joh 1,46). Die Bedeutung des Judenseins Jesu im Johannesevangelium", *NTStud* 46 (2000) 21-41.

Literariamente, este versículo es un eco del testimonio de Jn 1,29, sólo que ahora es Natanael quien viene a Jesús y es éste quien da testimonio de Natanael.

La palabra de Jesús es una frase aparentemente sencilla, pero tiene una gran profundidad. El adverbio "*verdaderamente*" equivale a decir "auténtico", "digno de ese nombre", "que responde intrínsecamente a ese apelativo".

"*Israelita*" es un gentilicio no empleado por los sinópticos y que Juan sólo usa en este pasaje. El sentido es: "He aquí un hombre verdaderamente digno de llamarse Israel".

¿Qué quiere decir esto? El nombre "Israel" viene etimológicamente de "luchar": "*Dios lucha*". Una etimología popular antigua lo explica de manera inversa: "*Él ha sido fuerte contra Dios*" (Gn 32,29). En el judaísmo contemporáneo de Jesús, el nombre "Israel" fue relacionado con la idea de "*ver a Dios*". Filón interpretaba "Israel" como "*el que ve a Dios*".

Esta última significación es la que mejor conviene en nuestro texto (1,47). A partir del testimonio del Bautista (1,29), todo el relato evangélico está dominado por la idea de "*ver*", y especialmente "*ver a Jesús*", ver un fenómeno espiritual relativo a él (1,29.32.34.39.46), y Natanael mismo "*mayores cosas verá*" (1,50s).

En virtud de todo esto, el testimonio de Jesús sobre Natanael es: He aquí un hombre que merece auténticamente el nombre de Israel, porque si ha visto a Dios verá también a Jesús y reconocerá en él al enviado por Dios en favor de su pueblo.

En Natanael no hay engaño, ni doblez, ni falsedad; él no es como "los judíos", falsos hijos de Abrahán, que no ven, que no creen en Jesús (8,39-47). Se comprende ahora la insistencia del evangelista en dar a los jefes del pueblo, hostiles a Jesús, el nombre de judíos. En tiempo de Cristo, este término casi sólo era utilizado por los extranjeros o en los documentos oficiales, y se oponía al término "israelitas", que los judíos se daban a sí mismos y empleaban para marcar su elección por parte de Dios.

48a *Le dice Natanael:*
"¿De dónde me conoces?".

Extrañado Natanael por la elogiosa palabra de Jesús, y suponiendo que ha penetrado en su interior, exclama: "*¿De dónde me conoces?*".

Segunda interlocución (v. 48b-49)

> 48b *Respondió Jesús y le dijo:*
> *"Antes de que Felipe te llamara,*
> *cuando estabas bajo la higuera, te vi".*

Con estas palabras Jesús da a entender a Natanael que conoce su corazón y que ha penetrado en sus pensamientos y en su espíritu, sin haberlo visto antes. Hay en esto una alusión evidente a un hecho oculto de la vida de Natanael del que sólo Dios era testigo, pero que también Jesús conoce. El conocimiento sobrenatural que Jesús tiene de los hombres será subrayado en diferentes ocasiones por el evangelista (2,24; 6,64.70s; 13,10s.27s; 16,30; 21,17).

Un detalle complementario. En los escritos del judaísmo se lee que los *rabbis* se sentaban a la sombra de un árbol para enseñar la Toráh o meditar sobre ella[52]. Con este trasfondo, se comprende más fácilmente que Natanael tribute de inmediato títulos mesiánicos a Jesús[53]. Además, buen número de pasajes del AT (1 Re 4,25; Miq 4,4; Zac 3,10; 1 Mac 14,10) muestran que la imagen de la vid y de la higuera se asociaba a la venida de una figura mesiánica, llamada "rama" en Zac 3,8-10.

> 49 *Le respondió Natanael:*
> *"¡Rabbi, tú eres el hijo de Dios,*
> *tú eres el rey de Israel!".*

Natanael, que se había mostrado escéptico ante las palabras de Felipe, ahora queda convencido de que *Jesús es un Maestro y es el Mesías*. La expresión "el hijo de Dios", en labios de Natanael, no es necesariamente una confesión de la divinidad de Jesús, sino un título mesiánico unido al de "el rey de Israel", brotado de los textos clásicos del mesianismo regio, como: "*Yo seré para él padre y él será para mí hijo*" (2 Sm 7,14), o "*promulgaré el decreto de Yahveh: Tú eres mi hijo, yo mismo hoy te he engendrado*" (Sal 2,7; cf. Sal 89,27). La confesión de Natanael parece corresponder al mesianismo nacional y político esperado por Israel.

[52] T. Nicklas, "'Unter dem Feigenbaum'. Die Rolle des Lesers im Dialog zwischen Jesus and Nathanael (Joh 1,45-50)", *NTStud* 46 (2000) 193-203.

[53] C. R. Koester, "Messianic Exegesis and the Call of Nathanael (John 1,45-51)", *JournStudNT* 39 (1990) 23-34.

Por otra parte, no obsta que en el pensamiento del evangelista la expresión "el Hijo de Dios" pudiera tener ya un significado más profundo.

Tercera interlocución (vv. 50-51)

50 *Respondió Jesús y le dijo:*
"¿Porque te dije que te vi bajo la higuera crees?
Mayores cosas que éstas verás".

Jesús responde a Natanael y él mismo cierra el diálogo con una revelación cristológica.

La primera vez que el evangelista utiliza el verbo "creer" lo hace en conexión con un prodigio; en este caso, de orden intelectual. La noción teológica de "creer" es característica de Juan. Este verbo aparece 11 veces en Mateo, 14 en Marcos, 9 en Lucas, 54 en las epístolas de Pablo, y 98 en Juan. El cuarto evangelio es "el evangelio de la fe".

51 *Y le dice:*
"En verdad, en verdad os digo:
Veréis el cielo abierto
y a los ángeles de Dios subir y bajar
sobre el Hijo del hombre".

Hay que notar, ante todo, el cambio de persona en el verbo. El interlocutor deja de ser Natanael y Jesús dirige ahora su palabra a todos los circunstantes; o en las perspectivas del evangelista, a todos sus lectores.

La expresión *"en verdad, en verdad os digo"* es una fórmula solemne que el autor del cuarto evangelio utilizará hasta 25 veces, siempre para introducir una afirmación de trascendencia (1,51; 3,3.5.11; 5,19.24.25; 6,26.32.47.53; 8,34.51.58; 10,1.7; 12,24; 13,16.20.21.38; 14,12; 16,20.23; 21,18). La expresión "en verdad", en forma duplicada, sólo existe en Juan.

"Veréis el cielo abierto…". En esta palabra de Jesús hay una alusión a la visión de Jacob (Gn 28,11-19). Este texto bíblico habla:

– *De un lugar, "Bet-El"*, que es Casa de Dios y Puerta del Cielo.
– *De una piedra* que Jacob erige como estela y la consagra, significando la presencia divina y localizándola allí.

– *De una escala* que une cielos y tierra, estableciendo una comunicación entre Dios y los hombres.
– *De los ángeles de Dios* que suben y bajan por la escala.

Se trata, en una palabra, de un *lugar-piedra-escala*, en donde se localiza la presencia de Dios, y de ángeles que desempeñan el oficio de unir a los hombres con Dios.

¿Qué quiso dar a entender Jesús al aplicarse este texto en forma tan solemne?

1. Natanael irá conociendo más profundamente quién es Jesús.

Natanael, el verdadero Israel que ve a Dios, hace el papel de Jacob, que ha visto la misteriosa escala. Natanael, por su parte, ha visto ya que Jesús es el Rey de Israel, pero todavía verá cosas mayores, a saber:

a) Verá que Jesús es el nuevo lugar, "*el auténtico Bet-El*", "*Casa-de-Dios*" y "Puerta-del-Cielo" (Jn 10,7.9).
b) Verá que Jesús es como "*la piedra ungida*" donde se localiza ahora la presencia divina y donde los hombres pueden encontrar a Dios (Jn 14,8-11).
c) Verá que Jesús es "*la nueva escala*" que establece la comunicación entre los cielos, que se han abierto, y la tierra; es decir, entre Dios y los hombres (cf. Mt 3,16; Jn 1,32).
d) Finalmente, verá que en Jesús se manifestará la gloria de Dios. En efecto, numerosos comentarios rabínicos interpretaban a los ángeles que subían y bajaban por la escala como "*la gloria de Yahveh*". En otros términos, Jacob veía en los ángeles "la gloria de Dios reposando sobre la escala"[54].

Pues bien, para el evangelista, Natanael es Jacob-Israel, que verá la gloria de Dios manifestándose en Jesús, el Hijo del hombre. En Jn 11,40 se lee: "*¿No te he dicho que si crees verás la gloria de Dios?*". Y en el himno al Verbo encarnado leemos: "*Y el Verbo se hizo carne*

[54] M. Morgen, "La promesse de Jésus à Nathanaël (Jn 1,51) éclairée par la haggadah de Jacob-Israel", *RevSciRel* 67 (1993) 3-21. Según las tradiciones haggádicas, Jacob es el privilegiado interlocutor de Dios y el beneficiario de revelaciones y prodigios. El nuevo Jacob-Nathanael será la comunidad cristiana.

y fijó su tienda entre nosotros, y vimos su gloria, gloria como de Único engendrado (venido) del Padre, lleno de gracia y de verdad" (1,14).

2. ¿Por qué en Jesús como "el Hijo del hombre"?

El título "Hijo del hombre" tiene sus raíces en Ezequiel, Dn 7,13 –donde el Hijo del hombre es un símbolo del victorioso pueblo de Dios– y 1 Henoc 37-71, donde el Hijo del hombre es un Salvador preexistente. Los cuatro evangelios están de acuerdo en afirmar que Jesús empleó este título para designarse a sí mismo, y probablemente fue el que más utilizó entre los demás títulos asociados con él. En Mateo se registra 31 veces; en Marcos, 14; en Lucas, 26, y en Juan, 13. En total, 84 veces[55].

En los sinópticos, hay tres grupos de *logia* sobre el Hijo del hombre:

1. Los que se refieren a la actividad terrestre del Hijo del hombre (comer, dormir, salvar lo perdido).
2. Los que se refieren a los padecimientos del Hijo del hombre.
3. Los que se refieren a la gloria futura y a la parusía del Hijo del hombre.

En Juan, el título *"el Hijo del hombre"* aparece en 13 ocasiones (1,51; 3,13.14; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23.34^{2}; 13,31). Esta expresión, además de poner de relieve la naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios hecho carne, presenta en el cuarto evangelio un pensamiento homogéneo: siempre está en relación con las ideas de "exaltación-glorificación": exaltación por la cruz y glorificación por su regreso al Padre en la resurrección (cf. 3,11-14; 6,62; 8,28; 12,32-34). Hay que notar que el primer título que, en el cuarto evangelio, se da Jesús a sí mismo es *"el Hijo del hombre"*[56].

La gloria de Dios se manifestará en Jesús, Hijo del hombre, particularmente en la hora de su exaltación y glorificación. Pero esta manifestación suprema y definitiva de la gloria será preparada o preludiada en los "signos" que él hará (2,11; 11,40).

[55] J. Coppens, "Le Fils de l'Homme dans l'Évangile johannique", *EphTheolLov* 52 (1976) 28-81.

[56] C. Ham, "The Title 'Son of Man' in the Gospel of John", Stone *Campbell Journal* [Joplin, MO] 1 (1998) 67-84. Juan utiliza el título "Hijo del hombre" para referirse al origen de Jesús (1,51; 3,13), a su autoridad (5,27; 6,27) y a su exaltación (8,28; 12,23).

Por tanto, Natanael verá cosas mayores, esto es, la gloria de Dios manifestándose en Jesús, primero en sus milagros, pero sobre todo en su "*exaltación-glorificación*" por su muerte y su retorno al Padre. Esta gloria de Dios será también la gloria de Jesús (1,14; 2,11; 11,40; 17,5.24).

SEXTO DÍA: SILENCIO

SÉPTIMO DÍA: EL VINO DE CANÁ (2,1-11)

Hoy es el último día de la semana inaugural, que hemos titulado la "epifanía de Jesús". Los rasgos más importantes de su rica personalidad se han ido revelando día tras día. El primer día, Juan anuncia la dignidad de "el que viene"; el segundo día, Jesús es presentado como "el Cordero-Siervo de Yahveh, aquel sobre quien reposa el Espíritu Santo, el Hijo de Dios"; el tercer día, es saludado como "Maestro"; el cuarto día es reconocido como "Mesías", y el quinto día es llamado "el Hijo de Dios, el Rey de Israel, el Hijo del hombre". El séptimo día, Jesús "*manifestará su gloria*" mediante un signo y éste hará brotar la fe de sus discípulos. Este signo manifestativo de la gloria de Jesús es la primera de las "mayores cosas" que Natanael verá.

El pasaje de Jn 2,1-11, que culmina la "semana inaugural", debe ser interpretado a la luz de todo el evangelio, so pena de no descubrir su significado profundo[57]. El relato está formado por una introducción (vv. 1-2), dos escenas fuertes (vv. 3-5 y 6-10) y una conclusión (v. 11).

INTRODUCCIÓN (vv. l-2)

1 *Y al tercer día*
se celebró una boda en Caná de Galilea,
y estaba la madre de Jesús allí.
2 *Fueron llamados también Jesús*
y sus discípulos a la boda.

[57] A. Feuillet, *L'heure de Jésus et le signe de Cana,* Études Johanniques, Brujas, 1962, 11-33. J. Hanimann, "L'heure de Jésus et les noces de Cana", *RevThom* 72 (1964) 569-584. A. Feuillet, "La signification fondamentale du premier miracle de Cana (Jn 2,1-11) et le symbolisme johannique", *RevThom* 65 (1965) 517-535. M. É. Boismard, "Les noces de Cana", en *L'Évangile de Jean,* Cerf, París 1977, pp. 100-107.

La precisión "*al tercer día*" se refiere a los acontecimientos del quinto día, o sea, al encuentro de Jesús con Felipe y Natanael (1,43-51)[58]. Se celebró una boda en Caná de Galilea, pueblecito que hay que identificar probablemente con Khirbet Qana, a unos 13 kilómetros al norte de Nazaret[59]. Otra posible identificación de Caná es Kfar Kanna (la actual Caná), a 7,5 kilómetros de Nazaret, en el camino a Tiberías.

Al escoger una escena de bodas –fiesta de alegría y de convivencia popular– para coronar la semana de la epifanía de Jesús, Juan tiene especiales motivos teológicos, pues la fiesta de nupcias es considerada frecuentemente como símbolo de los tiempos mesiánicos (Mt 22,1-14; 25,1-13; Lc 12,35-38; Ap 19,7-9).

El evangelista parece centrar su atención en la madre de Jesús, nombrada en primer lugar[60]. También Jesús fue invitado a las nupcias, juntamente con sus discípulos. ¿Quiénes eran? El texto no lo dice; Juan se contenta con afirmar que los primeros discípulos estarán presentes en el momento importante en que Jesús manifieste su gloria. Hasta aquí el evangelio ha hablado sólo de cinco personas: Andrés, un discípulo anónimo, Simón Pedro, Felipe y Natanael.

I. Primera escena: diálogo entre la madre y el hijo (vv. 3-5)

El breve diálogo de estos versículos es producto de un procedimiento literario. El autor, más que describir el acontecimiento materialmente histórico, quiere, a partir de ese hecho, proponer una doctrina teológica.

3 Y *habiendo faltado vino,*
la madre de Jesús le dice:
"No tienen vino".

[58] V. Parkin, "On the third day there was a marriage in Cana of Galilee (John 2,1)", *IrBibStud* 3 (1981) 134-144.

[59] R. M. Mackowski, "Scholars' Qanah. A Re-examination of the Evidence in Favor of Khirbet-Qanah", *BibZeit* 23 (1979) 278-284.

[60] C. Spicq, "Il primo miracolo di Gesù dovuto à sua Madre (Giov. 2,1-11)", *SacDoc* 18 (1973) 125-144. P. L. Carle, "La Vierge et la prière d'intercession. 'Qu'y a-t-il entre toi et moi'", *NovVet* 50 (1975) 191-201. R. H. Williams, "The Mother of Jesus at Cana: A Social-Science Interpretation of John 2,1-12", *CathBibQuart* 59 (1997) 679-692. J. Zumstein, "De Cana à la croix", *Christus* 183 (1999) 297-305. I. de la Pottérie, "La Madre di Gesù e il mistero di Cana", *CivCatt* 130 (1979) 425-440. T. W. Martin, "Assessing the Johannine Epithet 'the Mother of Jesus'", *CathBibQuart* 60 (1998) 63-73.

[4] *Le dice Jesús:*
"¡Qué hay entre tú y yo, mujer!
¡Todavía no llega mi hora!".
[5] *Dice su madre a los sirvientes:*
"Haced lo que os diga".

El evangelista, dejando a un lado todos los elementos importantes de una boda, fija su interés en el "*vino*" de la fiesta. El vino se había acabado. El vino es, en los profetas, símbolo de la felicidad futura (Am 9,14; Os 2,24; Jr 31,12; Is 25,6; Jl 2,19; Zac 9,17). Y en el NT, el "*vino nuevo*" es imagen de la era mesiánica y del festín escatológico (Mc 2,22; Mt 26,29; Lc 22,18).

Ante la falta de vino, la madre se dirige a su hijo: "*¡No tienen vino!*". María traslada a Jesús el embarazo de los esposos. Ella no pide explícitamente un milagro, pero el evangelista incluye en esas palabras cierta esperanza de que Jesús intervenga. Esta formulación de esperanza tiene su paralelo en la palabra que las hermanas de Lázaro envían a Jesús: "*Señor, mira que el que amas está enfermo*" (Jn 11,3). Si la palabra de María se refería al vino que ya se había terminado, la mente del evangelista va más allá y quiere contemplar en ese vino que se había acabado el término de la Alianza antigua. La economía de las preparaciones a la era mesiánica ha llegado a su fin.

En la respuesta de Jesús a su madre hay tres elementos.

1. "*¡Qué hay entre tú y yo!*". Literalmente: "¡Qué a mí y a ti!"[61]. Esta fórmula, que es un semitismo comprobado, sólo puede entenderse bien a la luz de la tradición bíblica. En Jueces se lee: "*Jefté envió mensajeros al rey de los amonitas que le dijeran: '¿Qué hay entre tú y yo para que vengas a atacarme en mi propio país?'*" (11,12; cf. 2 Sm 16,10; 19,23; 1 Re 17,18). En el NT, Marcos escribe: "*¿Qué hay entre nosotros y tú, Jesús Nazareno? ¿Viniste a perdernos? Sé quién eres: ¡el Santo de Dios!*" (1,24; cf. Mc 5,7; Lc 4,34; 8,28).

Esta expresión manifiesta, en general, que hasta cierto momento había acuerdo y armonía tácita entre dos personas, pero, de pronto, una actitud o intervención, venida de una parte, pone en peligro la paz y la tranquilidad mutuas. Ante esa amenaza, la otra parte exclama: "*¿Qué hay entre tú y yo?*". En otros términos, una oposición

[61] J. C. O'Neill, "Jesus' Replay to his Mother at Cana of Galilee (John 2,4)", *IrBibStud* 23 (2001) 28-35.

latente comienza a surgir. Esta oposición puede revestir diversos grados, según las circunstancias de cada caso. En nuestro pasaje, la fórmula estereotipada indica que la insinuación de María está poniendo en peligro la armonía que existe entre ella y Jesús. Pero ¿por qué? La razón podrá percibirse en el tercer elemento de la respuesta de Jesús.

2. "*¡Mujer!*". Al dirigirse a su madre, Jesús sustituye el término filial e íntimo de madre o mamá por el de "*mujer*". Éste no es un título de menosprecio, pues se utiliza también para dirigirse a personas a quienes se ama (Jn 20,13); sin embargo, aquí parece encerrar una solemnidad insólita. Si Jesús contesta de esta manera a su madre significa que quiere moverse deliberadamente en un nivel diferente a las relaciones simplemente familiares y que su acción se va a situar en un plano superior, que no responde a la palabra sencilla de su madre[62].

El título de "*mujer*" dado por Jesús a su madre en el Calvario ilumina el caso de Caná, como Caná, por su parte, es ya un anuncio del Calvario (Jn 19,26). La inclusión entre 2,4 y 19,26 es clara y manifiesta.

3. "*¡Todavía no llega mi hora!*". ¿Cuál es la hora de Jesús? La hora de alguien es, en el evangelio de Juan, el tiempo en el que se realiza la obra para la cual cada uno ha sido destinado. Por ejemplo, la hora de la mujer es cuando ella da a luz (16,21); la hora de los judíos será cuando persigan y den muerte a los discípulos (16,3-4).

Pues bien, "la hora de Jesús" será el momento en que realice definitivamente la obra para la que ha sido enviado. Y esa "hora" será la de su exaltación por la cruz y de su glorificación por la resurrec-

[62] Esto se comprenderá mejor si se tiene en cuenta, desde este momento, el procedimiento literario de los diálogos juaninos, según el cual el evangelista coloca a los interlocutores y a Jesús en planos diferentes y en perspectivas diversas. Así, Nicodemo interpretará la palabra espiritual de Jesús como un nuevo nacimiento del vientre materno (3,4-5); la samaritana creerá que el agua viva que promete Jesús es un agua de fuente natural (4,9-10); Marta comprenderá el "resucitará tu hermano" desde la perspectiva de la resurrección del último día (11,23-26); Pedro, no entendiendo la reflexión profunda de Jesús, le pedirá que le lave "no sólo los pies, sino hasta las manos y la cabeza" (13,6-10). El evangelio de Lucas presenta situaciones parecidas: María habla a Jesús de su padre de la tierra y él le responde aludiendo a su Padre del cielo (Lc 2,48-49); Marta se refiere a los quehaceres de la casa y Jesús le contesta aludiendo al privilegio de "escuchar la Palabra" (Lc 10,38-42).

ción; la hora de su triunfo sobre Satanás, príncipe de este mundo; la hora de su paso de este mundo al Padre. Esto aparece claramente en seis textos (7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1).

Así pues, cuando María presenta a su hijo el embarazo de los esposos por no tener ya vino, Jesús interpreta la palabra de su madre en un plano diferente, como si le sugiriera dar un vino que sólo podrá dar cuando llegue "su hora", la de su pasión-resurrección. Esta insinuación le parece prematura, y por eso responde: "*¡Qué hay entre tú y yo, mujer! ¡Todavía no llega mi hora!*". Es como si Jesús le dijera: "Mujer, ¡qué me estás pidiendo! ¿Te das cuenta? Todavía no es hora".

La petición de María es como la súplica del pueblo de Israel, que desea gozar ya del vino del banquete mesiánico, pero Jesús le explica a su madre –y, a través de ella, al pueblo– que la verdadera hora de la donación del vino nuevo será la hora de la crucifixión y de la glorificación, y esperarlo antes sería contrario al plan de Dios. Podríamos, pues, glosar, como el evangelista hará en 2,21: "Así respondió Jesús, porque él estaba pensando en el vino de la era nueva".

Es posible otra traducción: "*¿Acaso no ha llegado mi hora?*". Si esta puntuación fuera la correcta, el sentido de la frase sería el siguiente: Jesús ha llegado ya al principio de su misión mesiánica, la cual ciertamente culminará en la cruz y en su regreso al Padre, pero la "hora" fijada por el Padre para la manifestación de su gloria, a través de sus "signos", está ya presente. Su madre no tiene por qué inquietarse. Él intervendrá[63].

La reacción de María a la respuesta de Jesús es: "*¡Haced lo que os diga!*".

María percibe en las palabras de Jesús que algo va a hacer, y dice entonces a los sirvientes: "*¡Haced lo que os diga*!". Esta frase es una reminiscencia de la palabra del faraón, que dejaba a José la solución de los problemas de los menesterosos de Egipto (Gn 41,55).

Lo insólito de la respuesta de Jesús hace pensar a María que su hijo se está embarcando en una vida nueva (2,4). Siendo así, ella entrega totalmente su súplica a la voluntad de Jesús (2,3.5). De esta forma, la oración de María es más perfecta que la de Marta y María (11,21.32) y que las peticiones de quienes repitieron y urgieron sus

[63] Sobre esta puntuación, cf. M. É. Boismard, *L'Évangile de Jean*, p. 101.

súplicas; por ejemplo, el oficial romano en Caná (4,46-54) y la mujer cananea (Mt 15,21-28).

Pero ¿cómo es posible que Jesús obre algo después de haber dicho que todavía no llegaba su hora? Esta actuación de Jesús puede comprenderse mejor si analizamos el pasaje de 7,2-10, en el que Jesús, habiendo rehusado ir a Jerusalén "*en público*", va sin embargo "*como en oculto*". Así también aquí, habiendo rehusado dar el vino mesiánico, va a dar, sin embargo, un vino generoso, anuncio y símbolo del que dará más tarde.

II. Segunda escena: el agua es convertida en vino (vv. 6-10)

6 *Había allí seis tinajas de piedra,*
puestas para la purificación de los judíos,
que contenían cada una dos o tres medidas.
7 *Les dice Jesús:*
"Llenad las tinajas de agua".
Y las llenaron hasta arriba.
8 *Les dice luego:*
"Sacad ahora y llevad al maestresala".
Y le llevaron.
9 *Así que gustó el maestresala*
el agua hecha vino,
(y no sabía de dónde venía,
pero los sirvientes, que habían sacado el agua, sabían),
llama el maestresala al esposo
10 *y le dice:*
"Todo hombre pone primero el buen vino
y, cuando están bebidos, el menos bueno.
¡Tú has guardado el buen vino hasta ahora!".

Había allí seis tinajas para las purificaciones. Sobre las abluciones rituales de los judíos se puede leer Mc 7,2-4. Cada tinaja contenía dos o tres medidas, y una medida equivalía a 40 litros. En total, por tanto, había unos ¡600 litros!

El agua queda al instante convertida en vino. ¡Magnificencia del primer signo del Mesías! El evangelista tiene en la mente la plenitud que reciben de Jesús todos los que creen en él (1,16). Pero a la abundante cantidad se añade la excelencia de la calidad. Se trata de un vino generoso. El vino es llevado al maestresala para que se dé cuenta de su exquisitez. El maestresala era el encargado de vigilar el

servicio de la mesa, gustar los alimentos y probar los vinos antes de ser ofrecidos a los invitados.

Desde la perspectiva del evangelista, la ignorancia del maestresala sobre el origen del vino es una anticipación de la ignorancia de Nicodemo (3,8), de la samaritana (4,11), de los judíos de Jerusalén (7,25-26; 8,14; 9,29-30) y de Pilato (19,9). En cambio, el conocimiento de los sirvientes, que obedecen a Jesús, es un anticipo del conocimiento que tienen de Jesús aquellos que con sencillez de corazón lo aceptan y acogen. Ellos saben que el nuevo vino viene de Jesús, que la plenitud del AT se realiza por las palabras de Jesús y que Jesús, la Palabra de Dios, viene del Padre. Esto lo saben gracias a la luz del Espíritu Santo[64].

El comentario del maestresala es una parábola. La parábola del buen vino, consignada al principio del evangelio, tiene un hondo significado. En las nupcias ordinarias, todo el mundo sirve primero el vino de calidad y después el menos bueno, pero, en el plan salvífico de Dios, se sigue un orden inverso: la Alianza mejor es la que viene en último lugar. El evangelista quiere, discretamente, presentar en Jesús el comienzo de la era mesiánica. El vino se ha acabado, la Alianza antigua ha llegado a su fin. Pero ahora viene la boda mesiánica, y para ella se requiere un vino totalmente nuevo, abundante y exquisito. Jesús es el novio, y es él quien da el vino, y lo da gracias a una sugerencia de su madre.

Conclusión (v. 11)

11*Esto hizo Jesús como principio de los signos*
en Caná de Galilea.
Y manifestó su gloria,
y creyeron en él sus discípulos.

El evangelista termina el relato afirmando enfáticamente que Jesús hizo esto como "*principio de los signos*"[65]. No fue solamente el primer signo, sino un signo orientador, de primera importancia para la cristología del cuarto evangelio. Es como una síntesis de los signos

[64] A. M. Serra, "'…ma lo sapevano i servi che avevano attinto l'aqua'. Giovanni 2,9c e le tradizioni biblico-judaiche sul pozzo di Beer (Num 21,16-20)", *Marianum* 53 (1991) 435-506.

[65] R. F. Collins, "Cana (Jn 2,1-11). The First of his signs or the key to his signs?", *IrTheolQuart* 47 (1980) 79-95.

que vendrán después; es como la clave del principio de una pauta musical; todos los signos del cuarto evangelio están orientados, cada cual a su manera, a la hora de Jesús, hora sacramental y eclesial[66].

Los milagros que consignará el evangelio de Juan no son llamados prodigios, sino *signos*. La palabra "*signos*" señala el carácter de gestos reveladores. Los milagros testifican, en efecto, la misión de Jesús y la presencia del Padre en él (10,38; 14,10; 20,30s); son una imagen, un símbolo de los dones espirituales ofrecidos a los hombres en su persona (6,26s; 9,3; 11,4.25). El evangelista no quiso dar el significado de este "*primer signo*", pero a la luz de todo el evangelio será posible descubrirlo.

"*Y manifestó su gloria*". "Manifestar" es un término juanino, utilizado siempre en el sentido de "descubrir, revelar" una persona o una obra, que dice relación a Dios (Jn 1,31; 3,21; 7,4; 9,3; 17,6; 21,1.14).

"*Gloria*" *(dóxa)* es una expresión griega equivalente al término hebreo *kabód*, el cual denota un fenómeno sensible (frecuentemente la luz) que sirve para indicar la presencia de Dios (Éx 33,22; Dt 5,21; 1 Re 8,11). La gloria adquirió en el AT un significado escatológico (Is 60,1) que ha pasado al NT (Mc 8,38). El más claro ejemplo de la gloria en el evangelio es la transfiguración de Jesús (Mc 9,2-8)[67].

Para san Juan, la gloria de Jesús es la gloria de Dios. Dios se manifestó en Jesús (1,14); esto es, en Jesús está personalmente presente Dios. En Jesús se encuentra a Dios. Esa gloria divina es propia del Verbo desde antes de su encarnación (17,5.24) y se manifestó sensiblemente en los signos que obró durante su vida terrestre (11,4.40).

El cuarto evangelio presenta tres momentos en la manifestación de la gloria de Jesús:

1. En sus signos y obras (2,11).
2. En su exaltación en la cruz (12,28-33).
3. En su regreso al Padre (7,39; 13,1).

[66] S. Kuthirakkattel, "The Beginning of the Symbols: The Meaning and Function of Jn 2,1-11", *Biblebhashyam* 24 (1998) 79-102. El principal objetivo del pasaje no es la transformación del agua en vino, sino la automanifestación de Jesús y de su misión. Jesús hace brotar la fe de sus discípulos, y esto está en consonancia con todo el evangelio (20,30-31).

[67] M. S. Collins, "The Question of Doxa. A Socio-literary Reading of the Wedding at Cana", *BibTheolBull* 25 (1995) 100-109.

El signo de Caná es, pues, la manifestación actual de la gloria del Padre en el Hijo y es ya un preludio de la plenitud de gloria que se revelará en Jesús cuando suba a la cruz y cuando, resucitado, regrese a su Padre.

"Y creyeron en él sus discípulos". Vista la gloria divina en el prodigio realizado, sus discípulos creyeron en él. El evangelista no especifica el objeto de esa fe. Habla en términos absolutos. Creer es aceptar plenamente y entregarse sin reservas a la persona de Jesús. La semana inaugural de la manifestación de Jesús termina con la "visión de la gloria" y la "fe" de los discípulos, como concluirá también la suprema manifestación de Jesús resucitado: "*¿Porque me has visto, has creído? ¡Felices los que, sin ver, han creído!*" (Jn 20,29)[68].

REFLEXIONES

1. Un relato eminentemente cristológico

1. Jesús, el protagonista del relato

En la narración, sólo Jesús y su madre tienen un verdadero papel relevante. Son ellos los personajes protagonistas. Las demás personas son secundarias: a la novia ni siquiera se la nombra; el novio sólo es mencionado para reclamarle que dejó el mejor vino para el último; el maestresala sólo tiene que catar el vino nuevo y emitir un juicio favorable; los siervos nada más obedecen la orden de la Señora y, al mandato de Jesús –que parece el verdadero amo–, llenan de agua las vasijas; los discípulos se portan como pasivos observadores.

2. Jesús, el novio de las bodas mesiánicas

Es el último día de la epifanía de Jesús. La fiesta de bodas parece organizada para él, como el verdadero novio que da el vino nuevo, milagroso, abundante y generoso. La madre de Jesús es la verdadera novia, la compañera que está al lado de Jesús, su hijo y su señor; a su intervención, él entra en acción. Ella es la Señora atenta y cuidadosa que acompaña a Jesús-Mesías.

En definitiva, el relato de Caná es el inicio de las bodas mesiánicas. Un mundo nuevo está comenzando. Se perfilan un nuevo

[68] F. Brändle, "La fe que se hace vida. La fe en el evangelio de Juan y la experiencia del místico", *RevistEspir* 54 (1995) 523-543.

hombre y una nueva mujer, que darán inicio a una nueva humanidad.

2. El vino de Caná, símbolo del vino de la nueva alianza

Esta escena es, ante todo, una *epifanía mesiánica de Jesús*. Él quiso, mediante este prodigio, manifestar su gloria y hacer brotar en sus discípulos la fe en él como el Mesías (Siervo de Yahveh, Hijo de Dios, Rey de Israel, Hijo del hombre) anunciado por Moisés y los profetas (1,41.45.49.51).

Además, el milagro de Caná es un "*signo*" calificado, en conexión con "*la hora*" de Jesús. Así lo indican expresamente las frases "*todavía no llega mi hora*", "*esto hizo Jesús como principio de los signos…*". Y su hora llegó en el momento de su glorificación por la cruz y la resurrección (12,23-33; 13,1; 17,1).

Siendo así, ¿qué realidad mesiánica estaría simbolizada en el vino de Caná?

Ante todo, el cambio del agua en vino es un símbolo de la inauguración de la era mesiánica, presentada como un banquete de bodas.

Sin embargo, para comprender mejor el simbolismo del vino, hay que observar que el signo de los panes corresponde exactamente al signo de Caná: en éste Jesús proporciona vino en abundancia; en aquél, pan. Ahora bien, así como el evangelista relaciona el pan milagroso con la muerte de Jesús: "*El pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo*" (6,51; cf. 6,62.71), así también el milagro de Caná está relacionado con el mismo momento: "*Todavía no llega mi hora*".

Por lo tanto, así como el pan del milagro simboliza la carne (el cuerpo) de Jesús, ofrecida en la cruz y como anticipo de la última cena, así también el *vino de Caná es figura y anuncio de la sangre de Jesús, ofrecida en la cruz y como anticipo en el vino de la cena*. Consiguientemente, como el pan de la multiplicación es figura del pan eucarístico, así el vino de las nupcias es símbolo del vino de la eucaristía. Este simbolismo ha sido admitido por Padres de la Iglesia como Cirilo de Jerusalén, Cipriano, etc., y por comentaristas modernos: Lagrange, Feuillet, Cullmann[69].

[69] O. Cullmann, "Les Noces de Cana", en *Les Sacréments dans l'Évangile Johannique*, Presses Universitaires de France, París 1951, pp. 36-40.

En cuanto al *agua*, ésta encierra también un simbolismo. El agua de las tinajas estaba destinada a las purificaciones de los judíos, y esa agua fue convertida en vino. Pues bien, el agua, elemento de purificación en la antigua economía, será sustituida en la nueva Alianza por la sangre del Cordero de Dios, que verdaderamente quita el pecado del mundo: sangre derramada en la cruz y ofrecida a los creyentes en el vino del sacramento.

No falta, tal vez, una insinuación también al don del Espíritu, el regalo por excelencia de la nueva era, que Dios da sin medida a Jesús y que Jesús dará con abundancia a los creyentes (Jn 1,32; 3,34; 4,10; 7,37-39)[70].

Desde esta perspectiva global, se comprende mejor la frase "*al tercer día*", colocada al principio del relato. El evangelista la escogió como alusión discreta al día de la manifestación suprema de la gloria de Jesús por su resurrección. Esto no es de extrañar, pues, poco más adelante, Juan aludirá explícitamente a la resurrección de Jesús (2,19-22).

3. Significación mariológica

La presencia de la madre de Jesús y su intervención (en ausencia de tantos otros detalles) son significativas. El papel que juega ella en este relato sólo se explica por una intención de orden doctrinal por parte del evangelista. El banquete de las bodas de Caná *es signo del banquete de las bodas mesiánicas, donde el esposo es Jesús y la mujer es María*.

El vino de Caná tiene un doble valor: como *milagro* y como *signo*.

1. Como *milagro*. Con ese hecho, Jesús manifestó su gloria e hizo brotar en sus discípulos la fe en él como Mesías. En otros términos, con ese prodigio, Jesús inauguró públicamente su tarea mesiánica, y María intervino en ello.
2. Como *signo*. El vino de Caná es signo de la sangre que Jesús derramará, llegada su hora. Si, pues, María intervino en el milagro como signo, intervendrá íntimamente en lo simbolizado, a saber: en el momento en que Jesús cumpla su obra mesiánica por excelencia, derramando su sangre "por la vida del

[70] J. A. Grassi, "The Wedding at Cana (John 2,1-11): A Pentecostal Meditation?", *NovTest* 14 (1972) 131-136.

> mundo". Esta intervención aparece clara al ver a la madre de Jesús al pie de la cruz de su Hijo recibiendo de sus labios nuevamente el solemne y misterioso título de "*mujer*" y asistiendo al momento en el que del costado de Jesús broten las últimas gotas de su sangre (Jn 19,25-27.34).

Con el relato de Caná, el evangelista ha querido enseñarnos que la madre de Jesús estuvo íntimamente unida a su Hijo en el comienzo de su obra mesiánica, e insinuarnos que lo estará también –y sobre todo– cuando llegue "*la hora*" de la gran obra que el Padre le ha encomendado.

Así se comprende mejor el tono abrupto de la respuesta de Jesús: "*¡Qué hay entre tú y yo, mujer! ¡Todavía no llega mi hora!*". Desde esta perspectiva, las palabras de Jesús son como una cita, un *rendez-vous* para el momento cumbre de su "*hora*". Entonces sí que ella le pedirá el vino nuevo, el vino mesiánico, y él lo dará en abundancia.

Como el vino de Caná, que anunciaba el vino nuevo, fue dado por intervención de la madre de Jesús, así también el vino nuevo de la sangre de Jesús será dado con la presencia e intervención de María cuando llegue "la hora" de Jesús.

4. Historicidad y simbolismo

El cuarto evangelio es una obra que contiene hechos reales e históricos de la vida de Jesús, pero presentados después de una larga y profunda reflexión teológica. El evangelista ha meditado sobre las palabras y los hechos de la vida de Jesús y los contempla bajo una nueva luz, iluminado por los esplendores de la resurrección y por el don del Espíritu Santo (2,22; 7,39; 14,26; 16,12-13).

Siendo así, el evangelista cuenta un gran milagro, "*el principio de los signos*" de Jesús, que fue la base de la fe de sus primeros discípulos. Nada impide que haya sido estrictamente el primer milagro, pero lo que más importa es que Juan, después de la glorificación de Jesús, medita sobre aquel hecho, penetra en su sentido simbólico-teológico y lo consigna como el primer signo de su evangelio, con su genio y con su estilo personal. Esto es, narra este "*primer signo*", pero lo coloca en el último día de la manifestación mesiánica de Jesús; reproduce lo esencial del diálogo entre Jesús y su madre, pero lo presenta insistiendo en esas dobles perspectivas, en esos dobles planos, en esas palabras de dos sentidos (uno ordinario, otro superior)

en que se moverán los personajes en los diálogos del cuarto evangelio (2,19-20; 3,2-5; 4,10-11.31-34; 8,33-35; 11,11-14; 12,22-23; 19,25ss).

En síntesis, el último día de la semana inaugural ha sido una verdadera epifanía de Jesús y sobre Jesús. Ha sido el anuncio del vino mesiánico que un día él dará, y un preludio de la plenitud de gloria que recibirá de su Padre.

8. JESÚS BAJA A CAFARNAÚN (2,12)

12 *Después de esto, bajaron a Cafarnaún*
él y su madre y sus hermanos
y sus discípulos,
y allí permanecieron no muchos días.

Cafarnaún era una pequeña población situada en la ribera noroeste del lago de Genesaret, a cuatro kilómetros de la desembocadura del Jordán en el lago y a 255 metros bajo el nivel del Mediterráneo. Era un puesto aduanero en el camino de la Galaunítide (Mt 9,9) y había allí una pequeña guarnición romana (Mt 8,5).

La pequeña noticia de Jn 1,12 es solamente una nota de transición. Según Mt 4,13, Jesús hizo el cambio de domicilio, de Nazaret a Cafarnaún, después de que el Bautista fue encarcelado (Mt 4,12).

El texto parece sobrecargado. En todo caso, son mencionados dos grupos distintos: los hermanos y los discípulos. Los primeros son los parientes cercanos de Jesús –no se trata de hermanos por lazos de sangre–, y más tarde estos parientes gozarán de un papel importante, con Santiago a la cabeza, en la Iglesia de Jerusalén. Los discípulos son los seguidores de Jesús, cuyo núcleo esencial será el grupo de los Doce.

Por otra parte, "*los hermanos*" es, con frecuencia, una expresión consagrada para referirse a los discípulos que siguen al Señor (Jn 20,17; 9,30; 10,23).

EL SIGNO DEL TEMPLO (2,13-22)

El recuerdo de la purificación del templo ha sido conservado en los cuatro evangelios, sólo que en diferentes momentos. Los sinópticos colocan la escena en los últimos días de la vida de Jesús, mientras que Juan la sitúa al comienzo de su ministerio apostólico (Mt 21,12-13; Mc 11,15-17; Lc 19,45-46; Jn 2,13-22).

Una lectura rápida de los textos nos muestra que Mateo sigue de cerca a Marcos, pero omite la frase "*y no permitía que nadie transportase cosas por el templo*" (Mc 11,16). Lucas se muestra más sobrio en la descripción de la escena. Los tres refieren una palabra de Jesús tomada del profeta Isaías 56,7: "*Mi casa será llamada casa de oración*", pero sólo Marcos alude al templo como "*casa de oración para todos los gentiles*", anunciando con ello el universalismo del culto mesiánico.

Juan, por su parte, sigue un camino personal: describe el hecho con más detalles, y la palabra que Jesús pronuncia es diferente. Además, ofrece un diálogo entre Jesús y los judíos que los sinópticos ignoran[71].

[71] H. van den Bussche, "Le signe du Temple: Jean 2,13-22", *BibVieChrét* 20 (1957) 92-100. C. Roth, "The cleansing of the Temple and Zechariah XIV 21", *NovTest* 4 (1960) 174-181. M. Balagué, "La señal del templo. Sustitución de la religión material (de las tinieblas) por la espiritual (de la luz): Jn 2,13-22", *CultBíb* 186 (1962) 159-281. F. J. Moloney, "Reading John 2,13-22: The purification of the Temple", *RevBib* 97 (1990) 432-452. J. R. Wohlgemut, "Where Does God Dwell? A Commentary of John 2,13-22", *Direction* 22 (1993) 87-93. P. Trudinger, "The Cleansing of the Temple. St John's Independent, Subtle Reflexions", *ExpTimes* 108 (1997) 329-330. R. López R., *La señal del templo: Jn 2,13-22. Redefinición Cristológica de lo Sacro,* Universidad Pontificia de México, México 2001.

¿Qué concluir? Juan no depende de los sinópticos. Los sinópticos y Juan representan dos tradiciones independientes que se remontan a una fuente común. Cada tradición y cada evangelista exponen sus propios puntos de vista teológicos, y éstos son justamente los que, a nuestro parecer, han impulsado a Juan a anticipar la escena a los primeros días del ministerio de Jesús, ya que el hecho histórico debió tener lugar más probablemente poco antes de la pasión, como propone la tradición sinóptica.

1. INTRODUCCIÓN (v. 13)

13 *Y estaba cerca la Pascua de los judíos*
y subió Jesús a Jerusalén.

El cuarto evangelio consigna tres Pascuas durante el ministerio público de Jesús: la Pascua de la purificación del templo (2,13), la Pascua de la multiplicación de los panes (6,4) y la Pascua de la muerte y resurrección de Jesús (11,55). De aquí se concluye que la duración del ministerio público de Jesús debió durar unos dos años y medio.

La precisión de Juan al referirse a *"la Pascua de los judíos"* deja entrever discretamente que esta fiesta, en el momento en el que se escribe el evangelio, ha sido sustituida por la Pascua cristiana (cf. 1,29.36; 1 Cor 5,7).

2. LA PURIFICACIÓN DEL TEMPLO (vv. 14-17)

14 *Y encontró en el templo*
a los que vendían bueyes y ovejas y palomas,
y sentados a los cambistas.
15 *Y, habiendo hecho un látigo con cuerdas,*
a todos arrojó fuera del templo,
las ovejas y los bueyes,
y desparramó el dinero de los cambistas,
y derribó las mesas;
16 *y a los que vendían las palomas les dijo:*
"¡Quitad esto de aquí. No hagáis
de la Casa de mi Padre una casa de comercio!".

El templo comprende no solamente el santuario, sino todo el conjunto de edificios sagrados, incluyendo los patios. Aquí se trata del patio de los gentiles. Los bueyes, ovejas y palomas eran las víc-

timas destinadas para el sacrificio por el pecado que el pueblo debía ofrecer para purificarse antes de celebrar la Pascua (Lv 4,1-5,13; 2 Cr 30,18). Los cambistas suministraban la moneda para las dádivas del templo. Los cambistas cambiaban el dinero de los peregrinos, no a moneda judía sagrada (que no existía), sino simplemente a didracmas[72]. La actitud de Jesús es severa: con un látigo de cuerdas arroja fuera del templo a los animales, vendedores y cambistas, y derriba las mesas del dinero para comprar las víctimas; sin embargo, se muestra menos duro con los vendedores de palomas, posiblemente porque las palomas constituían el sacrificio que ofrecían los pobres (cf. Lv 12,8).

Sentido de la expulsión

1. La acción de Jesús es *la protesta de un reformador religioso* que corrige con energía los abusos que profanan el templo de Dios. Con esto, Jesús no hacía sino continuar la conducta de los antiguos profetas (Jr 7,11). El templo es la Casa de Dios, que Jesús quiere mantener limpia.

En Mc 11,17, las palabras de Jesús son una alusión a Is 56,7, que contempla el templo, en un futuro ideal, como "*casa de oración para todos los pueblos*". En Juan, la palabra dirigida por Jesús a los vendedores de palomas era una advertencia para no transformar la Casa de Dios en casa de comercio.

2. Este acto es también *un signo de los tiempos mesiánicos*. Malaquías preveía una purificación acrisolada para el culto levítico del templo (Mal 3,1-3), y el segundo Zacarías, entreviendo para los tiempos mesiánicos una sacralización de todas las cosas en la tierra de Israel, escribía: "*Y no habrá más comerciantes en la Casa de Yahveh Sebaot, el día aquel*" (Zac 14,21. Cf. Ag 2,7-9; Miq 3,12; Eclo 36,13-14).

3. A nivel del cuarto evangelio hay algo más: "*el anuncio de una Víctima nueva*". Al arrojar fuera del templo a los animales destinados a la inmolación, Jesús quería significar que el sacrificio de animales estaba a punto de terminar. Respecto a este último simbolismo, si no perteneció a la escena histórica, sí está en la mente del evangelista, por lo que viene a continuación (vv. 18-22).

[72] P. Colella, "Cambiamonete", *RivBibl* 19 (1971) 429-430.

Es de notar, finalmente, que Jesús, al llamar a Dios "*mi Padre*", insinúa delicadamente el misterio de su filiación divina (cf. Lc 2,49).

[17] *Recordaron sus discípulos que está escrito:*
"El celo de tu casa me devorará".

El evangelista comenta que los discípulos "*recordaron*" lo escrito en el salmo 69,9: "*El celo de tu casa me devorará*". Este "recuerdo" es ya efecto de la acción del Espíritu Santo, que les reveló el sentido profundo de aquel gesto de Jesús (cf. 14,26). El celo por la Casa de su Padre lo "devorará", esto es: la acción violenta en orden a purificar el templo de Dios le llevará hasta la muerte. Este anuncio de la pasión es claro a la luz del contexto general del evangelio. Las referencias bíblicas son un caso de lectura cristológica del AT.

3. PROMESA DE UN TEMPLO NUEVO (vv. 18-21)

Sigue un diálogo, de corte juanino, entre los judíos y Jesús:

[18] *Respondieron, pues, los judíos y le dijeron:*
"¿Qué signo nos muestras para hacer esto?".

Por "judíos" se entiende las autoridades religiosas del judaísmo; y, en este caso, los sacerdotes y los levitas. La acción que Jesús acaba de hacer revela pretensiones mesiánicas (Mal 3,1-3). Más aún, se presenta como enviado especial de Dios, a quien llama "su Padre". Si está investido de tal autoridad, ¡qué presente credenciales! ¿Con qué signo puede legitimar el derecho de purificar el templo?

[19] *Respondió Jesús y les dijo:*
"¡Destruid este santuario
y en tres días lo levantaré!".

El *logion* de Jesús sobre la destrucción del templo ocurre también, bajo diversas formas, en labios de los falsos testigos durante el proceso ante el sanedrín (Mc 14,58; Mt 26,61) y en boca de los transeúntes ante el Crucificado (Mc 15,29; Mt 27,40). En esta palabra, los oyentes percibieron pretensiones mesiánicas. Esto indica que Jesús debió pronunciar, en alguna ocasión, una frase enigmática con proyección mesiánica sobre la destrucción del santuario y la construcción de uno nuevo.

Algunos textos del AT pudieron servir de base. En efecto, Ezequiel anunciaba un nuevo templo en la visión de los capítulos 40–46; Tobías hablaba de la nueva tienda (13,10) y de la "Jerusalén maravillosa y en ella la Casa de Dios" (14,5).

En los textos sinópticos, arriba aducidos, es Jesús quien destruirá el templo; así debieron comprender la frase enigmática los enemigos del Maestro. Juan, en cambio, presenta la palabra relativa al santuario como auténtica, pero en una línea de simbolismo más marcado y más profundo: "*¡Destruid este santuario y en tres días lo levantaré!*". Los tres términos principales son susceptibles de dos sentidos:

– *"Destruid":* puede significar la destrucción de un edificio o la disolución de una vida.
– *"Levantaré":* puede indicar la construcción de un edificio o –en lenguaje cristiano– su resurrección de entre los muertos.
– *"Santuario":* puede designar el "santo de los santos" en el templo de Jerusalén, pero también el cuerpo humano como santuario del alma y –en lenguaje cristiano– como templo del Espíritu (1 Cor 6,19; 2 Cor 5,1; 6,16).

Desde estas perspectivas, Jesús debió proclamar que sustituiría el templo de Jerusalén por el templo mesiánico, de naturaleza singular y única. La frase "*en tres días*" es una locución que indica un corto lapso de tiempo (Éx 19,11; Os 6,2; Lc 13,32).

20 *Dijeron luego los judíos:*
"En cuarenta y seis años ha sido
edificado este santuario,
y tú ¿en tres días lo levantarás?".

Los judíos interpretan la respuesta de Jesús en su sentido obvio y material. Véase esta misma comprensión en el plano natural, en los siguientes pasajes: 3,4; 4,11.15; 6,7; 11,12.24; 14,8.

Los judíos arguyen justamente sobre los años de construcción del santuario. Con esta indicación cronológica, Juan quiere situar la escena en la Pascua del año 28. Los 46 años se refieren a la reconstrucción radical del templo emprendida por Herodes hacia el año 20-19 a. C., que será terminada en el 63 d. C.

Algunos Padres antiguos y autores modernos, partiendo del valor numérico de las letras griegas, han dado una explicación sim-

bólica al número 46: A = 1; D = 4; A = 1; M = 40: total 46. Jesús es el nuevo Adán. Y como en Jn 8,57 los judíos dicen a Jesús que todavía no tiene 50 años, dichos autores concluyen que Jesús se acercaba a los 46 cuando hizo la purificación del templo.

Orígenes veía alegóricamente en el número 46 la suma de 40+6. Cuarenta serían los cuatro elementos del mundo (4 x 10): el aire, el agua, el fuego y la tierra. Y seis los seis días de la creación.

21 *Pero él hablaba del santuario de su cuerpo.*

El signo de que tenía autoridad para purificar el templo y anunciar la caducidad del culto antiguo sería su propio cuerpo "muerto y resucitado". Así como Jesús moriría, aunque para resucitar después glorificado, así también el culto del templo de Jerusalén terminaría, pero para ser sustituido por un nuevo culto en un nuevo santuario. Es decir, en adelante, el cuerpo de Jesús reemplazaría al templo judío y sus sacrificios; el lugar del nuevo templo y el centro del nuevo culto será Jesús mismo *muerto* y *resucitado*[73].

Desde esta perspectiva se comprende mejor que el cuerpo de Jesús, su carne, será el tabernáculo del Verbo (1,14), la morada permanente del Espíritu (1,33; 7,38; 19,30), el lugar de la gloria de Dios (1,51). De ahí el significado de la expresión "*el Padre está en mí y yo en el Padre*" (10,38; cf. 14,10.11.20; 17,21). Y ese cuerpo, esa carne, será ofrecido en sacrificio para la remisión del pecado y para dar vida al mundo (1,29; 6,51ss).

4. CONCLUSIÓN (v. 22)

22 *Así pues, cuando resucitó de entre los muertos,*
recordaron sus discípulos que había dicho aquello,
y creyeron en la Escritura
y en la palabra que dijo Jesús.

Ni los judíos ni los discípulos captaron el sentido profundo de la escena. El hecho de la resurrección de Jesús y la donación del Espí-

[73] J. R. Wohlgemut, "Where Does God Dwell? A Commentary of John 2,13-22", *Direction* 22 (1993) 87-93. A Dios se le encuentra no el templo de Jerusalén, ni en el judaísmo, sino en Jesús y sus seguidores, incluyendo a la comunidad de los creyentes de hoy.

ritu hicieron penetrar en el significado hondo de la acción que Jesús había realizado y de la palabra que había proferido (cf. v. 17).

En Mt 12,38-40 encontramos un paralelo al pasaje de Juan. A la petición de un signo hecha por los escribas y fariseos, Jesús responde también aludiendo a su muerte-resurrección: *"Como estuvo Jonás en el vientre de la bestia marina tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre en el corazón de la tierra tres días y tres noches"*.

Hay una fuerte conexión entre Caná y el nuevo templo. En Caná, el agua fue convertida en vino. El agua, necesaria para las purificaciones, fue cambiada por otro elemento purificador más rico y precioso, es decir, el vino de la nueva Alianza, la sangre de Cristo. Igualmente, en el caso del nuevo templo, las víctimas del templo de Jerusalén serán sustituidas, en el nuevo templo y en el nuevo culto, por una víctima nueva: el cuerpo de Cristo muerto y resucitado.

¿Por qué el evangelista habrá colocado el episodio de la purificación del templo al principio de su libro, mientras que los sinópticos lo sitúan al final? Al anticipar esta escena al principio del ministerio del Maestro y colocarla inmediatamente después del vino de Caná, el evangelista ha querido hacer, ya desde el principio, una referencia discreta a la muerte de Jesús, actualizada en el sacramento eucarístico. Así como el vino de Caná era una alusión a la sangre de la eucaristía, así la mención del cuerpo de Jesús es una referencia velada a su carne, que él dará para la vida del mundo (6,51). Además, Jesús será el lugar donde se realice el nuevo culto (cf. 4,23).

Jesús es el verdadero lugar de la salvación. La cristología juanina del abajamiento y la exaltación de Cristo está presente en este texto[74].

[74] U. Schnelle, "Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums", *NTStud* 42 (1996) 359-373. A. Draper, "Temple, tabernacle and mystical experience in John", Neotestamentica 31 (1997) 263-288.

JESÚS Y NICODEMO
(2,23–3,21)

El cuadro literario de Jesús y Nicodemo es de gran riqueza teológica. Después de una introducción, el evangelista trata, en un diálogo labrado sobre tres interlocuciones, de la misteriosa acción del Espíritu Santo en el bautismo como un nuevo nacimiento (3,3-8); alude luego a la ascensión del Hijo del hombre y a su exaltación en el cielo (3,12-13); después manifiesta la necesidad de su elevación en la cruz (3,14-15); menciona en seguida el amor de Dios para la humanidad entera; subraya la misión salvadora del Hijo (3,16-18) y termina aludiendo a la luz de la fe (3,19-21).

1. INTRODUCCIÓN (2,23-25)

23 *Mientras estuvo en Jerusalén para la Pascua,*
durante la fiesta, muchos creyeron en su nombre,
viendo los signos que hacía.
24 *Pero Jesús mismo no se confiaba a ellos,*
porque él conocía a todos
25 *y porque no tenía necesidad*
de que alguno diera testimonio del hombre,
pues él conocía qué hay en el hombre.

Estos versículos sirven de transición entre el signo del templo y el diálogo de Jesús con Nicodemo[75].

[75] L. J. Topel, "A Note on the Methodology on Structural Analysis in Jn 2,23-3,21", *CathBibQuart* 33 (1971) 211-220.

La fiesta de los "ázimos", unida a la "Pascua", tenía una duración de ocho días. Durante su permanencia en Jerusalén, Jesús obró "*signos*" (manifestaciones de poder) que despertaron en muchos la fe en él. Creer en el nombre de alguno es una fórmula fuerte que significa creer en la persona (1,12; 3,18). Los "signos" son caminos hacia la fe, pero no son el término de la fe. ¿Cuáles fueron esos signos? El evangelista no los ha descrito (3,2; 4,45).

Jesús aceptó la fe incipiente de aquella gente que le consideraba un taumaturgo enviado por Dios, pero él sabía bien que la fe brotada únicamente de los signos es inconsistente y por eso no se podía confiar a ellos (4,48; 6,14-15).

"Él conocía a todos". El evangelista subraya, nuevamente, el conocimiento sobrenatural carismático de Jesús. Conocimiento universal y profundo, que penetra hasta el interior de los individuos. Esta descripción del conocimiento sobrenatural de Jesús es un eco de 1 Sm 16,7: *"Dios no ve como el hombre: el hombre ve a los ojos, pero Yahveh mira al corazón"*.

Esta reflexión del evangelista se comprende mejor si se refiere a los judíos, cuya incredulidad parece innata; sin embargo, el primer candidato a la fe será un "jefe de los judíos".

2. DIÁLOGO DE JESÚS CON NICODEMO (3,1-21)

3,1 *Había, pues, un hombre de entre los fariseos*
llamado Nicodemo, jefe de los judíos.

Nicodemo pertenecía al grupo de los fariseos. Era un jefe de los judíos, esto es, uno de los 71 miembros del sanedrín, formado por saduceos (sacerdotes), escribas (estudiosos de la Escritura) y ancianos aristócratas. Era, además, "maestro de Israel" (3,10. En fin, un notable: judío, fariseo, jefe y maestro. Algunos han pensado que Nicodemo es sólo un personaje simbólico, inventado por el evangelista, pero esta opinión no es aceptable. Nicodemo fue un personaje real (cf. 7,50; 19,39).

Desde un principio, Jesús quiso atraer hacia él no sólo a rudos pescadores del lago (Mc 1,16.19), sino también a notables de Israel, conocedores de las Escrituras, como Natanael y Nicodemo, y dirigentes del pueblo, como Nicodemo y José de Arimatea (12,42; 19,38-39).

Después de la presentación del personaje, el evangelista teje un diálogo de tres interlocuciones entre Nicodemo y Jesús. De las tres respuestas de Jesús, la primera es breve (v. 3), la segunda tiene mayores dimensiones (vv. 5-8) y la tercera se transforma en un discurso (vv. 10-21).

Primera interlocución (vv. 2-3)

2 *Éste vino a él, de noche, y le dijo:*
"Rabbi, sabemos que has venido de parte de Dios
como Maestro, pues nadie puede hacer esos signos
que tú haces si Dios no está con él".

Nicodemo se presenta a Jesús "*de noche*". Según Strack-Billerbeck, los judíos preferían la calma de la noche para el estudio de la Ley[76]. Es posible que Nicodemo venga de noche para gozar de soledad y conversar más tranquilamente de cosas religiosas. Pero en el cuarto evangelio "*tiniebla y noche*" son, además, términos teológicos que se oponen a "*la verdadera luz y al día*" (3,19ss; 9,4; 11,9-10; 13,30).

Desde esta perspectiva, la locución adverbial "*de noche*" debe encerrar un sentido más hondo. Nicodemo se muestra abierto al mensaje de Jesús, pues viene a él. Pero viene de noche no sólo porque no quiere ser visto por otros o porque desea hablar con mayor tranquilidad con el Maestro, sino porque su entendimiento está en tinieblas respecto a Jesús. Su fe todavía no es madura. De él dependerá dejarse iluminar por Jesús, que es la Luz (1,5.9; 3,19), y de esta manera, establecerse en la claridad del día[77].

Nicodemo se dirige a Jesús llamándole "*rabbi*". Este título, en labios de un doctor judío, significa que tiene a Jesús por un conocedor y maestro de la Ley y los Profetas. El plural "*sabemos*" indica que no sólo Nicodemo es de este parecer, sino que otros compañeros participan de la misma opinión. Le han escuchado, han visto los signos y se dan cuenta de que en medio de ellos está un Maestro enviado por Dios, y, por tanto, la doctrina que él enseña tiene el sello de una

[76] H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, tomo II, C. H. Beck, Múnich 1924, pp. 419-420.

[77] J. M. Auwers, "La nuit de Nicodème (Jean 3,2; 19,39) ou l'ombre du langage", *RevBib* (1990) 481-503. Si la fe de Nicodemo en Jn 3,2 era frágil, en 19,39 su fe ha llegado a la plena madurez. La noche de Jn 3,2 muestra que la adhesión a Cristo es un pasar de las tinieblas a la luz.

autoridad divina. Los milagros son una credencial del profeta; aquí aparecen como signos de autenticidad de un Maestro enviado de parte de Dios.

3 *Respondió Jesús y le dijo:*
"En verdad, en verdad te digo:
Si alguno no nace de nuevo
no puede ver el Reino de Dios".

Jesús responde en un tono solemne. La expresión "*en verdad, en verdad te digo*" manifiesta que Jesús pretende hacer una afirmación de trascendencia. Situándose en un nivel superior, hace escoger a Nicodemo entre todo o nada, entre "nacer de nuevo" para participar del Reino de Dios o ser excluido de él. La respuesta de Jesús indica implícitamente que Nicodemo preguntó a Jesús qué hacer para entrar en el Reino y que éste le contestó: "Para entrar en el Reino de Dios necesitas nacer de nuevo". Lucas habla de otro miembro del sanedrín que hizo a Jesús una pregunta semejante (Lc 18,18).

Cada palabra de este versículo posee una densidad particular. La expresión "*si alguno no nace*" declara una necesidad universal. El verbo griego que hemos traducido por "*nacer*" tiene también el sentido de "*ser engendrado*". Y la locución adverbial "*de nuevo*" tiene asimismo el significado "*de lo alto*", "*de arriba*" (Jn 3,31; 8,23; 11,41; 19,11.23)[78].

El evangelista emplea tanto el verbo como la locución en su doble significado: "Si alguno no nace de nuevo...; si alguno no es engendrado de lo alto". La intención de Jesús era moverse en el segundo plano, tratar de un "nacimiento o engendramiento" sobrenatural, en la esfera de lo divino, pero Nicodemo, como se verá por su pregunta, comprende la frase en el primer sentido: "*Si alguno no nace de nuevo…* ".

El verbo "ver", dicho del Reino, equivale a "entrar", "experimentar", "participar", "gozar de" (3,5). Juan hablará de "ver la vida" (3, 36) y "ver la muerte" (8,51). "El Reino de Dios", noción muy frecuente en los evangelios sinópticos, aparece en el evangelio de Juan sólo aquí y en el v. 5, y tiene el sentido de recibir "*vida, vida eterna*".

[78] B. Prete, "Nascere dall'alto (Giov. 3,3)", *SacDoc* 12 (1967) 436-455.

El concepto de "nacer de nuevo" expresa una realidad tan vital que para ser verdaderamente cristiano hay que tener un nuevo nacimiento[79].

SEGUNDA INTERLOCUCIÓN (vv. 4-8)

[4] *Dícele Nicodemo:*
"¿Cómo puede un hombre nacer, siendo viejo?
¿Acaso puede entrar por segunda vez
en el seno de su madre y nacer?".

Nicodemo comprende la palabra de Jesús en el nivel de lo natural y biológico, mientras que Jesús se mueve en la esfera de lo espiritual. Esta incomprensión permite a Jesús desarrollar su pensamiento.

[5] *Respondió Jesús:*
"En verdad, en verdad te digo:
Si alguno no nace de agua y Espíritu,
no puede entrar en el Reino de Dios".

Nuevamente aparecen el enfático *"en verdad, en verdad te digo"* y la necesidad absoluta, subrayada en la expresión *"si alguno no nace"* (o *"no es engendrado"*). La expresión del v. 3 "nacer de nuevo, o de lo alto", puede ser explicada como un *"nacer* (o *ser engendrado) de agua y Espíritu"*. La expresión "agua y Espíritu" recuerda la profecía de Ez 36,25-27, donde aparecen estos dos elementos. Los dos sustantivos carecen de artículo y dependen de una sola preposición. ¿Qué significa esto?

1. Ser engendrado dice relación al Padre

Ante todo, así como una persona entra en el mundo porque su padre la engendra, así también para que una persona pueda entrar en el Reino de los Cielos necesita ser engendrada por el Padre de los cielos (1 Jn 3,9; 1 Pe 1,23; Tit 3,5). La vida eterna le viene al hombre de Dios-Padre a través de su Hijo, a quien le ha dado la vida y el poder comunicarla (1,12; 5,21.26). La idea de la filiación divina se encuentra en el AT, ya se trate de la colectividad del pueblo

[79] D. Williford, "John 3,1-15 – gennêthênai ánõthen: A Radical Departure, A New Beginning", *RevExp* 96 (1999) 451-461.

de Israel (Éx 4,22; Os 11,1; Dt 32,6) o se predique del hombre justo (Eclo 4,10; 23,1.4; Sab 2,13.16.18).

2. Pero el texto no dice "ser engendrado de Dios, sino del Espíritu"

Según la tradición bíblica, Dios es la fuente de la vida, pero la vida brotó en la tierra gracias al Espíritu de Dios, que se cernía sobre las aguas (Gn 1,2). Además, según Gn 2,7, el hálito vital es el signo sensible de la vida, y ese hálito vital le vino al hombre de parte de Dios Creador. Si, pues, la vida natural la tiene el hombre en virtud del soplo creador, la "*vida eterna*" la tendrá también gracias a la fuerza del Espíritu divino.

Cabe también aludir a la teología de Lucas. Dios engendró a Jesús en el seno de María gracias a la acción fecundante del Espíritu Santo, "Fuerza del Altísimo" (1,35). Así también, todo hombre, para tener la vida eterna y ser hijo de Dios, debe ser engendrado por la fuerza del Espíritu. Por tanto, esta "generación por el Espíritu" no se refiere solamente a una efusión escatológica del Espíritu de Dios, sino también a la acción íntima y fecunda del mismo que comunica "vida eterna".

3. ¿Y qué decir del "agua"?

La mención explícita del agua ha suscitado un problema especial. Algunos autores creen que la alusión al "agua" no formaba parte del texto primitivo, sino que es una adición tardía hecha por el redactor del evangelio con el fin de justificar el sacramento del bautismo cristiano. Esto lo hizo para combatir cierta tendencia de suprimir el agua en la práctica del bautismo cristiano. El argumento de más peso consiste en que la referencia al agua solamente se encuentra en el v. 5, y, si hipotéticamente se suprimiera, no haría falta en el contexto de los vv. 6-8, que tratan del nacimiento por el Espíritu.

¿Qué pensar de este problema?

a) Ante todo, aquí entra en juego *la historia de la redacción*. Tenemos un texto definitivo que es obra del redactor final del evangelio. La crítica textual no presenta variantes de importancia. Por lo tanto, la pregunta primera debe ser: ¿cuál es el sentido querido por el redactor al entregarnos este texto? He aquí la respuesta. El redactor sabe que "el nacimiento por el

Espíritu" se realiza en el bautismo cristiano, y éste se administra mediante el uso del agua (Hch 8,36-38). Por esa razón ha querido unir "agua y Espíritu" haciéndolos depender de una sola y misma preposición.

b) Bien pudo ser que, en un estadio antiguo de la tradición, el episodio hablara de la necesidad de "un nacimiento de lo alto en virtud del Espíritu para poder ser hijos de Dios", sin referencia explícita al sacramento del bautismo o con sólo una referencia secundaria. Pero, con el andar del tiempo, este motivo sacramental pasó a colocarse al lado de la afirmación central del "nuevo nacimiento" y a fusionarse con ella, y así encontramos estos dos elementos en la redacción evangélica final que ahora leemos.

   En tiempos de la Reforma, algunos protestantes afirmaron que el agua material no era un elemento indispensable para el bautismo cristiano. A este propósito, el Concilio de Trento declaró: "Si alguno dijere que el agua verdadera y natural no es necesaria en el bautismo y, por tanto, desviare a una especie de metáfora las palabras de Nuestro Señor Jesucristo: 'Si alguno no renaciere del agua y del Espíritu Santo' (Jn 3,5), sea anatema"[80].

c) Finalmente, ¿qué relación establecer entre el agua y el Espíritu en el bautismo?[81].

   Por el bautismo, gracias a la acción del Espíritu, se entra en el Reino de Dios, "se nace de nuevo", se adquiere vida eterna. Pero el texto dice: "*Si alguno no nace de agua y Espíritu*", aludiendo primero al agua. Podemos, pues, pensar que la acción vivificante del Espíritu causa su efecto mediante el agua bautismal que baña al creyente. En la carta a Tito se lee: "*Él nos salvó… según su misericordia, por medio del baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo…*" (3,5). Otros textos bautismales que integran la teología bíblica del bautismo son Rom 6,1-11; Gál 3,27; Col 2,12-13; Ef 2,4-7; 5,26; 1 Pe 3,21-22.

[80] Concilio Tridentino, sesión VII, 3 de marzo de 1547, *Denzinger*, n. 1615. G. Richter, "Zum sogennaten Taufetext Joh 3,5", *MünchTheolZeit* 26 (1975) 101-125.

[81] F. M. Braun, "L'eau et l'Esprit", *RevThom* (1949) 5-30.

6 *"Lo nacido de la carne, carne es;*
y lo nacido del Espíritu, espíritu es.
7 *No te admires de que te haya dicho:*
'Es preciso que nazcáis de nuevo'.
8 *El espíritu donde quiere sopla, y escuchas su voz,*
pero no sabes de dónde viene y adónde va.
Así es todo el que ha nacido del Espíritu".

El sustantivo "carne" no tiene sentido peyorativo. "Carne y espíritu" no designan los dos principios del compuesto humano "cuerpo y alma", ni la distinción entre materia y espíritu. "*Carne y espíritu*" expresan aquí dos situaciones diversas en las que puede encontrarse el hombre entero, la persona total. Podría decirse que el hombre total es "*carne*" o es "*espíritu*", según se sitúe en el nivel de las realidades humanas o divinas (Jn 4,24; 2 Cor 3,17).

El nacimiento según la carne hace nacer a la vida "carnal", o sea, a la vida natural, que recibe todo hombre al venir a este mundo. El nacimiento por la virtud del Espíritu hace nacer a una vida de orden superior, a "una vida pneumática o espiritual". El hombre, en toda su realidad humana, puede vivir en dos niveles, puede vivir dos vidas que no se oponen, sino que se armonizan y se complementan: su vida natural "carnal", en virtud de la cual es hijo de sus padres, y su vida "pneumática, espiritual", en virtud de la cual el hombre es hijo de Dios, que le ha comunicado su vida divina por el Espíritu.

El nacimiento "nuevo, de lo alto" es misterioso, pero no por serlo deja de ser real. La comparación con el viento hará ver la realidad de este nacimiento espiritual.

La palabra hebrea *rúaj,* como la griega *pneuma*, significa tanto "viento" como "espíritu". De ahí resulta un juego de palabras que es vehículo de un sentido doble.

El misterio del viento, como el de la generación, intrigaba a los antiguos (Ecl 11,5). El viento es algo misterioso, no se le puede sujetar, tiene sus propias leyes, "sopla donde quiere" y no se sabe de dónde viene ni a dónde va, pero se tiene experiencia de su realidad. Ésta es palpable. Así sucede con el que ha nacido del Espíritu. Su nacimiento es misterioso, depende sólo de la voluntad del Espíritu, pero es algo real y su realidad llegará a palparse en sus efectos (cf. 1 Jn 3,10-24).

Tercera interlocución (vv. 9-21)

[9] *Respondió Nicodemo y le dijo:*
"¿Cómo puede suceder esto?".

Nicodemo no ha comprendido, no ha podido elevarse al nivel en el que se ha situado Jesús. Permanece todavía en la noche, símbolo de la tiniebla en que había venido.

[10] *Respondió Jesús y le dijo:*
"¿Tú eres el maestro de Israel
y no conoces esto?".

El artículo determinado "el" que acompaña a maestro sirve para distinguir a Jesús de Nicodemo. No es Jesús quien está investido con el título de "maestro", sino Nicodemo, y, sin embargo, ignora todo esto, pero al menos debería saber por las sagradas Escrituras que para los tiempos mesiánicos estaba anunciada una efusión de Espíritu Santo (Is 32,15-20; 44,3; Ez 36,26-27; 37,1-14; Jl 3,1-5). Se trata de una fina ironía del estilo juanino.

La incomprensión de Nicodemo es absoluta y total. Con esto, el evangelista quiere enseñar que para comprender las cosas de arriba no basta el conocimiento natural adquirido, sino que se requiere una gracia de Dios, pues se trata de un don divino, que exige también un cambio interior al impulso del Espíritu.

A partir del v. 11, Nicodemo desaparece y el diálogo se torna monólogo. Será un discurso en el que Jesús revelará lentamente el plan salvífico de Dios en Jesús, el Hijo del hombre (vv. 11-21).

1. Cosas de la tierra y cosas del cielo (vv. 11-13)

[11] *"En verdad, en verdad te digo:*
De lo que sabemos, hablamos,
y de lo que hemos visto, damos testimonio;
y no recibís nuestro testimonio.
[12] *Si os he hablado de las cosas*
de la tierra y no creéis,
¿cómo creeríais si os hablara de las del cielo?
[13] *Y nadie ha subido al cielo, sino el que bajó del cielo,*
el Hijo del hombre, que está en el cielo".

Al acercarse a Jesús, Nicodemo hablaba en un plural indeterminado: "*Sabemos que*" (*v.* 2); Jesús contesta aquí también en ese plural casi impersonal, como si dijera: "Cada uno habla de lo que

sabe y ha visto", pero este testimonio no es recibido por vosotros. Algunos autores piensan que la única manera plausible de explicar el "nosotros" del v. 11 es que al testimonio de Jesús se une el testimonio de la Iglesia (3,32; 8,26; 15,26-27).

"Cosas de la tierra y cosas del cielo". Es un nuevo dualismo en Juan; sin embargo, tanto unas como otras pertenecen no a la esfera de las realidades carnales, sino espirituales, "pneumáticas", sólo perceptibles a la luz de la fe.

El nuevo nacimiento por el Espíritu es ya un misterio, pero se realiza en la tierra. Hay otros misterios de orden más elevado que, por decirlo así, tienen especial relación con el cielo. Él podría hacerlo, porque él es el Hijo del hombre que, habiendo bajado del cielo, es el único que ha subido al cielo y está en el cielo. Jesús es, pues, el revelador de las cosas del cielo.

Estas afirmaciones aluden a Jesús, el Hijo de Dios, que descendió del cielo y tomó carne humana, haciéndose Hijo del hombre (Dn 7,13-14; Jn 1,14), pero que ha subido al cielo, donde estaba antes (17,4-5) y donde se encuentra actualmente (1,18). Estos versículos suponen ya la ascensión de Jesús al Padre, que el evangelista bien conoce. El v. 13 sintetiza discretamente el misterio total de Jesús desde su encarnación hasta su glorificación[82].

La palabra "*cielo*" es aquí un *leit-motiv* que se repite hasta cuatro veces: ¿no podríamos, bajo la palabra "cielo", descubrir a "Dios-Padre", de quien hablará Jesús poco más adelante (v. 16s)?

En los vv. 12-13 se percibe que Jesús quiere hablar de los misterios del cielo, siendo el único capaz de hacerlo. Sin embargo, en el v. 14 vuelve a la cruz del Hijo del hombre y a la vida que pueden recibir los que crean en él[83].

2. La exaltación del Hijo del hombre (vv. 14-15)

> 14 *Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto,*
> *así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre*
> 15 *para que todo el que crea en él tenga vida eterna.*

[82] P. Létourneau, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu. Jean 2,23–3,36 et la double-christologie johannique*, Recherches, nouvelle série 27, Bellarmin-Cerf, Montreal-París 1993.

[83] C. Saayman, "The textual strategy in John 3,12-14. Preliminary Observations", *Neotestamentica* 29 (1995) 27-48.

El misterio del nacimiento nuevo, la donación de vida eterna, están condicionados a la exaltación del Hijo del hombre. Juan alude a la serpiente mencionada en Nm 21,9: "*Hizo Moisés una serpiente de bronce y la puso sobre un asta, y cuando alguno era mordido por una serpiente, miraba a la serpiente de bronce y se curaba*". La serpiente de bronce, en la mente del evangelista, era tipo y anuncio de Jesús puesto en alto.

Esa elevación del Hijo del hombre obedece a un plan querido y determinado por Dios. Es una necesidad divina. Es lo que indica el verbo "*es preciso*". Y tras la forma pasiva "*sea levantado*" se adivina a Dios como el autor último de esa acción.

Pero ¿de qué elevación se trata? El verbo "elevar" no sólo designa la crucifixión de Jesús, sino que incluye dos momentos sucesivos, íntimamente ligados entre sí: su exaltación en la cruz y su exaltación por la resurrección y ascensión al Padre (8,28; 12,32-34; 13,1; 20,17).

Pues bien, como de la serpiente de bronce brotaba, de alguna forma, la vida, así también de Jesús, elevado en la cruz, resucitado y glorificado, brotará para los creyentes (pues es necesaria una entrega total de fe) una "vida eterna" que los transformará en hijos de Dios gracias a la acción fecunda del Espíritu (1,13; 3,5; 7,37ss).

Por el testimonio del Bautista, que presentaba a Jesús como el Cordero de Dios (1,29.36), sabíamos que el perdón del pecado dependía de la inmolación de Jesús. Ahora, el nacimiento nuevo por el Espíritu, que se adquiere por el bautismo, se funda, a su vez, en la muerte y glorificación de Jesús. San Pablo expondrá esta misma doctrina en su epístola a los Romanos (capítulo 6).

3. El amor de Dios al mundo (vv. 16-18)

16 *Porque de tal manera amó Dios al mundo*
que dio al Hijo, el Unigénito,
para que todo el que crea en él no perezca,
sino que tenga vida eterna.
17 *Porque no envió Dios el Hijo al mundo*
para que condenara al mundo,
sino para que el mundo fuera salvado por él.
18 *El que cree en él no es condenado,*
pero el que no cree ya ha sido condenado,
porque no ha creído en el nombre
del Unigénito, Hijo de Dios.

El sujeto, latente en el v. 14, es ahora puesto de manifiesto. El autor de todo este plan de salvación es Dios-Padre. Su amor inmenso al mundo entero le llevó a "dar", a "entregar", al Hijo, al Único engendrado, al Unigénito. La ausencia del posesivo "su", lejos de dar lugar a una imprecisión, sirve para enfatizar la idea: no el hijo por excelencia, sino "el Hijo, el Hijo único, el Unigénito, el Único engendrado" (cf. Rom 8,32; 1 Jn 4,9-10). En el calificativo "Unigénito" se esconde también la idea de "amado" en forma particular y única. La idea tiene como trasfondo veterotestamentario la historia de Abrahán, invitado por Dios a sacrificar a su hijo: "*Toma a tu hijo, a tu único, a quien amas, a Isaac, vete al país de Moria y ofrécelo allí en holocausto…*" (Gn 22,2; cf. vv. 12.16).

Este texto es importante. El Hijo es un regalo, un don, un presente del Padre al mundo, porque él ama a los hombres con un amor de calidad divina, sin límites[84]. La palabra griega utilizada es un adverbio de calidad ("de tal manera") y no de cantidad ("tanto"), como comúnmente se encuentra en las traducciones[85].

El v. 16 explica el misterioso "*es preciso*" del v. 14. No se trata de una necesidad trágica y fatídica. La razón de esa necesidad es *el amor de Dios hacia los hombres: un* amor generoso, constante, universal. La posición enfática del verbo al principio subraya que todo el acento de la frase está en "esa caridad". El objeto de ese amor, su extensión, es el mundo entero, la humanidad total y cada uno de sus miembros. Y el don, manifestación y signo del amor, es su propio *Hijo* hecho carne, el Único engendrado, destinado a ser entregado en la cruz.

La finalidad de esa donación es la salvación universal, inmediata y definitiva. La expresión griega "*todo el que crea no…*", muy de Juan, equivale a "ninguno" (6,39; 11,26; 12,46). Quien cree en el Hijo no perecerá, sino que será salvo, se verá libre de la muerte, re-

[84] J. Galot, "Le 'Don de dieu' dans le dialogue évangélique", *EspVie* 106 (1996) 385-391. Cristo como el don de Dios, el don del Padre (el Hijo dado por el Padre) y el don del Espíritu. D. Muñoz León, "Jesucristo, don del Padre a la humanidad. Perspectiva del cuarto evangelio", *ScriptTheol* 29 (1997) 493-510. V. Scaturchio, "Una riflessione sulla paternità di Dio (Gv 3)", *Vivarium* [Catanzaro] 7 (1999) 109-117.

[85] F. J. Moloney, "God so Loved the World. The Jesus of John's Gospel", Aus*CathRec* 75 (1998) 195-205. J. Beutler, "'Sof sehr hat Gott die Welt geliebt' (Joh 3,16). Zum Heilsuniversalismus im Johannesevangelium", G*eistLeb* 66 (1993) 418-428.

cibirá “vida eterna” (Jn 3,36; 10,28; 1 Jn 5,13). La condición única para gozar de esa vida eterna es que el hombre crea, tenga fe, que se entregue a Jesús. El evangelista completará más tarde esta doctrina: el que verdaderamente cree en Jesús y le ama de verdad es aquel que cumple sus mandamientos (14,15.21.24.

El v. 17 proclama la salvación universal traída por Jesús. Jesús, “Yahveh salva”, no podía traer una misión de castigo ni de condenación, sino que toda ella fue una misión de salvación. Jesús es el único salvador.

Sin embargo, la presencia de Jesús en el mundo provoca una crisis de decisión personal: creer en él o no creer, a lo que se sigue inmediatamente una consecuencia: de “condenación” o de “vida eterna”, cuya posesión comienza ya en el momento presente (cf. 5,24). Y la razón de una u otra suerte es profunda, pues creer en Jesús o no creer en él es aceptar o no aceptar al que es “*el Unigénito Hijo de Dios*”.

Dios no condena a nadie. El Padre envió a su Hijo para salvar el mundo. Y si, por una parte, la salvación es un don gratuito de Dios, por otra la condenación se la da a sí mismo aquel que se niega a creer en Jesús.

4. La luz y las tinieblas (vv. 19-21)

19 *Pues éste es el juicio:*
que la Luz ha venido al mundo,
y amaron los hombres más la tiniebla que la Luz,
porque sus obras eran malas.
20 *En efecto, todo el que obra cosas malas*
odia la luz y no viene a la luz,
para que sus obras no sean examinadas.
21 *Mas el que hace la verdad viene a la luz,*
para que sus obras sean manifestadas,
pues han sido hechas en Dios.

Los vv. 19-21 glosan el pensamiento anterior. Jesús es la Luz que ha venido al mundo (1,5.9; 8,12; 9,5), una luz potente que provoca un juicio: hace ver al hombre lo que hay dentro de él. Los hombres pueden tomar libremente una opción: pueden escoger la Luz o la tiniebla. Esto depende de la actitud íntima de la persona: el que obra el mal huye de la luz y se obstina en el mal; “el que hace la verdad” se acerca a la luz, pues sus obras son hechas en Dios.

Estas palabras, lejos de ser un fatalismo, son una invitación para que cada uno abandone el mal en el que pueda estar cautivo y se acerque a la luz que le iluminará para hacer la verdad en Dios. *"Hacer la verdad"* no equivale simplemente a una praxis ética o moral. "Hacer la verdad" significa acercarse a Jesús-Luz, aceptar su revelación, creer en él, cumplir sus mandamientos. *"Las obras hechas en Dios"* son las acciones del creyente realizadas en comunión con Dios.

Si Nicodemo fue "de noche" para encontrar a Jesús, regresó a su casa "de día", encontrado por la luz de Jesús.

3. NOTAS

1. Perspectivas trinitarias

Todo el diálogo, sin que haya rigidez en el pensamiento, se desenvuelve en una atmósfera claramente trinitaria. En los vv. 3-8, *el Espíritu* es quien ocupa el primer lugar; en los vv. 11-15, la figura preponderante es la del *Hijo del hombre;* en los vv. 16-21, se destaca la persona de *Dios-Padre*.

2. Ambiente sacramental

El pasaje de 3,1-8 se mueve claramente en perspectivas sacramentales. La alusión al bautismo cristiano es evidente. En él se incluye la donación del Espíritu, la cual se hará explícita en textos posteriores (4,14; 7,37-39; 14,16; 20,22). El capítulo sexto hablará de la eucaristía, y Jn 20,23 aludirá al perdón de los pecados[86].

3. ¿Discurso de Jesús o del evangelista?

La respuesta a esta pregunta debe ser matizada, pues de lo contrario no se haría justicia al contenido teológico ni a la forma literaria del discurso.

El discurso se presenta con unidad de estilo y de doctrina. Por lo tanto, sería inadecuado mutilarlo, atribuyendo unos versículos a Jesús (vv. 3-10) y otros a la reflexión del evangelista (vv. 11-21).

[86] O. Cullmann, *Les Sacrements dans l'Évangile Johannique*, Presses Universitaires de France, París 1951, pp. 45-48. S. Kuthirakkattel, "Johannine Perspective of Sacraments", *Biblebhashyam* 24 (1998) 149-171.

Podemos, pues, pensar que el discurso, elaborado en la forma como lo leemos, es el fruto último de reflexiones que el evangelista ha hecho sobre conceptos y palabras del mismo Jesús. En otros términos, las palabras de Jesús han llegado hasta nosotros, a través de los años, canalizadas ya por la meditación y la comprensión ulterior del evangelista, asistido con la iluminación del Espíritu Santo (14,26; 16,13).

Así se explica que en este discurso inicial del cuarto evangelio se encuentren, como capsulizados, numerosos temas importantes de la doctrina evangélica, como son: el nacimiento nuevo por el agua y el Espíritu; la acción real y misteriosa del Espíritu; el plan salvífico por la exaltación del Hijo del hombre; el amor del Padre, fuente del designio salvador; la situación del Hijo subido y glorificado en el cielo; la vida eterna otorgada al creyente; la condenación actual en que se establece el que huye de la Luz, y la invitación para que todos vengan a la Luz con el fin de que sus obras sean manifestadas, ya que han sido hechas en Dios.

ULTIMO TESTIMONIO DEL BAUTISTA (3,22-36)

Este conjunto literario consta de cuatro elementos:

1. Una muy breve información sobre el inicio de la actividad de Jesús (v. 22).
2. Una noticia sobre el ministerio de Juan en Ainón (vv. 23-24).
3. Una controversia sobre el bautismo y un testimonio de Juan (vv. 25-30.
4. Una exposición teológica en estilo impersonal (vv. 31-36)[87].

1. JESÚS BAUTIZA EN JUDEA (3,22)

> 22 *Después de esto, fue Jesús con sus discípulos*
> *a la tierra de Judea, y moraba allí con ellos y bautizaba.*

Este versículo nos ofrece noticias muy antiguas sobre los primeros días del ministerio de Jesús. Éste comenzó su actividad impartiendo un bautismo en algún punto de Judea, probablemente también en las riberas del Jordán. Jesús aparece ya rodeado de algunos discípulos que le seguían[88].

[87] M. É. Boismard, "Les traditions johanniques concernant le Baptiste", *RevBib* (1963) 25-42. J. Wilson, "The Integrity of John 3,22-36", *JournStudNT* 10 (1981) 34-41

[88] S. Légasse, "Le Baptême administré par Jésus (Jn 3,22-26; 4,1-3) et l'origine du Baptême chrétien", *BullLitEccl* 78 (1977) 3-30.

2. MINISTERIO DE JUAN EN AINÓN (3,23-24)

[23] *Pues bien, Juan también bautizaba en Ainón,*
cerca de Saleím, porque había allí mucha agua,
e iban (las gentes) y eran bautizadas.
[24] *Pues Juan aún no había sido arrojado en la prisión.*

Durante ese tiempo, Juan Bautista dejó Betania y se estableció en Ainón, cerca de Saleím. La tradición griega sitúa este lugar al sur de Betshán, en el valle del Jordán. Otros autores proponen más bien los manantiales del wadí el-Farah, en el corazón del distrito de Samaría; así se explicarían las tradiciones sobre el Bautista que se conservan en esta región[89]. En este caso, la actividad bautismal de Juan en Samaría sirve de preludio al encuentro de Jesús con la mujer samaritana (4,4-42).

Estas breves noticias sobre Juan y Jesús debieron estar al principio del evangelio en una recensión primitiva. Un profundo trabajo redaccional las desplazó de los primeros días al lugar donde las leemos ahora, permitiendo colocar en medio el ministerio de Jesús en Jerusalén, durante la Pascua (2,13–3,21).

3. CONTROVERSIA SOBRE EL BAUTISMO Y TESTIMONIO DEL BAUTISTA (3,22-30)

1. Discusión sobre el bautismo (vv. 25-26)

[25] *Se produjo, pues, una discusión*
entre los discípulos de Juan
y un judío acerca de la purificación.
[26] *Y fueron a Juan y le dijeron:*
"Rabbi, el que estaba contigo
al otro lado del Jordán,
de quien tú has dado testimonio,
mira que ése bautiza y todos van a él".

Se entabla una discusión entre algunos discípulos de Juan y un judío sobre la "purificación". Algunos manuscritos leen en plural, "judíos". Dado que la discusión termina yendo a Juan y aludiendo

[89] M. E. Boismard, "Aenon près de Salem (Jean 3,23)", *RevBib* 30 (1973) 218-229.

a Jesús, se puede deducir que la controversia versaba sobre el rito que estaba impartiendo el nuevo Maestro y las simpatías que iba conquistando, en detrimento de Juan y de su bautismo. El celo de los discípulos del Bautista muestra que éstos no habían comprendido la relación intrínseca que la obra de Juan tenía con la de Jesús.

Juan interviene entonces para ilustrarlos. En esta intervención del Bautista, el punto crucial no es la discusión sobre el bautismo, sino la superioridad de Jesús[90].

2. Testimonio de Juan (vv. 27-30)

27 *Respondió Juan y dijo:*
"No puede un hombre atribuirse nada
si no le ha sido dado del cielo.
28 *Vosotros mismos me sois testigos de que dije:*
'No soy yo el Mesías,
sino que soy enviado delante de él'.
29 *El que tiene a la esposa es el esposo,*
pero el amigo del esposo, que está con él y lo oye,
mucho se alegra a la voz del esposo.
Pues bien, esta mi alegría ha llegado a su plenitud:
30 *es preciso que él crezca y que yo disminuya".*

Como respuesta a la intervención de sus discípulos, Juan pronuncia un principio general que podría aplicarse tanto al Bautista mismo como a Jesús (v. 27). El contexto aconseja pensar que Juan habla de Jesús: si "todos van a él" es porque ellos constituyen un regalo que el Padre le hace a Jesús y porque el Padre concede a los creyentes el don de ir a él (3,35; 6,37.39.65; 10,29; 17,2.9.11.24).

Juan tuvo una misión, y reconoce que la recibió de Dios. Es una misión de precursor, que prepararía el camino al que vendría después de él (1,20ss). Él no es el Mesías; es "el Enviado delante de él".

Juan acude a la imagen bíblica del esposo para referirse al Mesías (cf. Os 1–2; Jr 2,2; Is 61,10; Cant). Jesús es el esposo, es el Mesías. Juan es el amigo del esposo y, ante la venida de éste, en lugar de

[90] R. Bergmeier, "Gottesherrschaft, Taufe und Geist. Zur Tauftradition in Joh 3", *ZeitNTWiss* 86 (1995) 53-73.

entristecerse, se alegra y su gozo llega a la plenitud. Es la alegría mesiánica consumada[91].

Jesús se aplicará en otras ocasiones la imagen bíblica del novio-esposo (Mc 2,18-19; Mt 22,1-14; 25,1-13); Pablo se servirá también de esa imagen (2 Cor 11,2; Ef 5,22-33), y el Apocalipsis cantará las nupcias del Cordero (19,7; 21,2).

Las últimas palabras que el Bautista pronuncia en el cuarto evangelio como una "necesidad" del plan divino revelan su profunda actitud espiritual, hecha de obediencia y de humildad. La afirmación categórica del Bautista: "*Es preciso que él crezca y que yo disminuya*", subraya la preemiencia y la superioridad de Jesús.

4. EXPOSICIÓN TEOLÓGICA (3,31-36)

31 "*El que viene de lo alto está por encima de todos;*
el que es de la tierra, de la tierra es y de la tierra habla.
El que viene del cielo está por encima de todos;
32 *de lo que ha visto y oído da testimonio,*
y nadie acepta su testimonio.
33 *El que ha aceptado su testimonio*
ha certificado que Dios es veraz,
34 *porque aquel a quien envió Dios*
habla las palabras de Dios,
pues no da el Espíritu con medida.
35 *El Padre ama al Hijo*
y le ha dado todo en su mano.
36 *El que cree en el Hijo tiene vida eterna,*
pero el que desobedece al Hijo no verá vida,
sino que la ira de Dios permanece sobre él".

El sujeto de este pasaje es ambiguo: ¿quién es el que habla: Juan Bautista o Jesús? Un análisis del vocabulario sugiere que el evangelista hace hablar a Jesús[92].

[91] M. É. Boismard, *L'ami de l'époux (Jo 3,29)*, Memorial A. Gelin, Le Puy, 1961, pp. 289-296. E. Trocmé, "Jean 3,29 et le thème de l'époux dans la tradition pré-évangélique", *RevSciRel* 69 (1995) 13-18. Los dos *logia*, Jn 3,29 y Mc 2,19, evocan la imagen del matrimonio de Yahveh con su pueblo.

[92] C. A. Marinelli, "Gv 3,31-36: verso la ricerca di un soggetto verbale. L'intreccio storia-redazione", *RivistBib* 47 (1999) 401-421.

El término griego *ánothen*, que significa "de nuevo", "de lo alto", que sirvió de punto de partida en la conversación con Nicodemo, se presenta aquí nuevamente, pero en función de Jesús y con el significado "de lo alto".

Jesús es el Hijo del hombre que ha venido de lo alto, del cielo, y por eso es superior a todos. Viniendo de allá, puede dar testimonio de las cosas que ha visto y oído. Pero nadie acepta su testimonio. Juan es de la tierra y habla de las cosas de la tierra; sin embargo, él ha aceptado el testimonio que Jesús ha dado y, al proceder así, ha certificado y confirmado como con un sello que Dios es veraz.

Jesús puede hablar de las cosas de Dios, de las realidades del cielo, porque es un enviado de Dios, y Dios le ha dado su Espíritu sin medida. El sujeto de la frase "*no da el Espíritu con medida*" es ambiguo. ¿Quién da el Espíritu: el Padre a Jesús, o Jesús a los creyentes? (cf. 14,26; 15,26). El contexto invita a pensar más bien en la plenitud del Espíritu mesiánico que recibió Jesús en su bautismo (1,32-33).

El Padre le ha dado al Hijo la plenitud de su Espíritu. El evangelista irá explicitando poco a poco todas las cosas que el Padre ha puesto en la mano de Jesús como un don y un regalo (cf. 13,3; Mt 11,27; Lc 10,22).

La fe en Jesús, que es adhesión confiada a la persona del Hijo, es fuente de vida eterna y, por oposición, la falta de fe causa la muerte. La incredulidad es una desobediencia. Por tanto, creer es obedecer: obedecer a un instinto secreto que viene de Dios (cf. 6,44.65). El hombre que no cree, desobedece y carece de vida, y queda expuesto a que la ira de Dios permanezca sobre él.

No carece de interés la hipótesis de Andrew y Trudinger según la cual el prólogo del evangelio estaba formado originalmente por 1,1-5.9-14.16-18; 3,13-21.31-36. A través de estos textos corre un mismo estilo literario y se desenvuelven ideas doctrinales homogéneas. Este gran himno podría ser considerado como una majestuosa obertura al evangelio de san Juan o una admirable síntesis del mismo[93].

[93] L. P. Trudinger, "The Prologue of John's Gospel: Its Extent, Content and Intent", *RefTheolRev* 33 (1974) 11-17.

LA REVELACIÓN A LOS SAMARITANOS (4,1-42)

El ministerio de Jesús en Samaría se presenta como un cuadro mayor que consta de cuatro elementos:

– Una breve introducción (vv. 1-6a).

– Dos grandes escenas:

1. Jesús va al hombre, en la persona de la samaritana (vv. 6b-26).
2. Los hombres (los samaritanos) van a Jesús (vv. 27-38).

– Una conclusión que describe el éxito de la misión y corona cristológicamente esta pieza dramática (vv. 39-42)[94].

El presente fresco literario es un magnífico ejemplo del anonadamiento del Verbo hecho carne, de su kénosis: se encuentra con una mujer samaritana; le pide de beber y le brinda luego una revelación respetuosa, profunda y progresiva del misterio de Dios. El diálogo con los discípulos es insinuante, y el encuentro con los samaritanos es de entrega mutua y de apertura total[95].

[94] J. D. Purvis, "The Fourth Gospel and the Samaritans", *NovTest* 17 (1975) 161-198. M. P. Hogan, "The Woman at the Well (John 4,1-42)", *BibToday* 82 (1976) 663-669. R. G. Maccini, "A Reassessment of the Woman at the Well in John 4 in Light of the Samaritan Context", *JournStudNT* 53 (1994) 35-46. D. A. Lee, "The Story of the Woman at the Well: A Symbolic Reading (John 4,1-42)", *AusBibRev* 41(1993) 35-48. Jesús es el Salvador del mundo, derribando todas las barreras que dividen a los pueblos. J. L. Ska, "Jésus et la Samaritaine (Jn 4). Utilité de l'Ancien Testament", *NouvRevThéol* 118 (1996) 641-652. Los textos aducidos del AT son Gn 24; 29,1-14; Éx 2,14-22 y el oráculo de Os 2. R. Infante, "Gesù, la samaritana et la Samaria (Gv 4)", *VetChrist* 36 (1999) 39-59.

[95] L. Legrand, "Rencontres kénotiques de Jésus", *Spiritus* [París] 37 (1996) 40-49.

1. INTRODUCCIÓN (4,1-6a)

1. Jesús deja Judea y regresa a Galilea (vv. 1-3)

[4,1] *Cuando supo, pues, el Señor que los fariseos*
habían oído que Jesús hacía más discípulos
y bautizaba (más) que Juan
[2] *(aunque en realidad Jesús mismo no bautizaba,*
sino sus discípulos),
[3] *dejó Judea y se fue de nuevo a Galilea.*

Los vv. 1-2 manifiestan un claro trabajo redaccional. En el v. 1, la crítica textual oscila entre dos lecturas: "Jesús" o "el Señor". Escogemos la lectura "el Señor", avalada por los papiros P [66, 75], los unciales A, B, C, numerosos minúsculos y versiones latinas, siríacas y coptas.

El v. 2 parece ser un añadido redaccional: se afirma que Jesús no bautizaba, pero esto contradice testimonios anteriores en los que se decía que Jesús bautizaba (3,22.26; 4,1). Probablemente el redactor final quiso eliminar una falsa apreciación contra Jesús, a saber: que los partidarios de Juan afirmaban que Jesús sólo había sido discípulo e imitador del Bautista.

Jesús comenzó en el territorio de Judea su ministerio impartiendo un bautismo a los que se adherían a él (3,26; 4,1). El número de sus discípulos crecía día a día, llegando a ser más numerosos que los que iban a Juan.

La noticia llegó a oídos de los fariseos, y Jesús decidió abandonar Judea y encaminarse hacia Galilea. Posiblemente, así como el Bautista fue obligado a dejar el Jordán e irse a Ainón, así también los fariseos quisieron alejar a Jesús.

Marcos nos informa de que Jesús se marchó a Galilea después de que Juan fue encarcelado (Mc 1,14). Al regresar a Galilea, Jesús dejó el ministerio del bautismo y se entregó a la predicación del Reino de Dios.

¿Cuál sería la naturaleza del bautismo impartido por Jesús y sus discípulos?

No podía ser todavía el bautismo mesiánico, el bautismo en el Espíritu Santo, pues, según la doctrina expresa del evangelista, el Espíritu no podía ser dado sino hasta que Jesús fuera glorificado (7,39; 16,7; Rom 6,3). Pero tampoco era un bautismo idéntico al

de Juan, cuya finalidad era preparar el camino para la venida del Mesías (Mc 1,2; Jn 1,33).

El bautismo del primer ministerio de Jesús debió tener como finalidad eslabonar su propia misión con la del Precursor mediante un rito de purificación que no pareciera extraño al pueblo. Con esto, Jesús no hacía sino continuar el plan querido por Dios; así también se había sujetado personalmente al bautismo de Juan, porque "*era conveniente que se cumpliera toda justicia*" (Mt 3,17).

Sin embargo, podemos pensar que, en la mente de Jesús, el bautismo que él impartía no podía ser idéntico al de Juan, pues éste bautizaba para preparar los caminos del Mesías, en tanto que Jesús sabía que él era el Enviado del Padre para inaugurar el Reino de Dios.

2. Jesús en el país samaritano (4,4-6a)

4 *Pero le era preciso pasar por Samaría.*

Para un viaje directo y rápido de Jerusalén a Galilea era preciso pasar por el distrito de Samaría (Lc 17,11)[96]. Según Josefo, de la Ciudad Santa a Galilea había tres días de camino. Pero si Jesús se encontraba en el valle del Jordán (3,22), no le era necesario pasar por Samaría, pues había una ruta que seguía las riberas del río Jordán.

Dado que, en otros sitios del cuarto evangelio, el verbo "*es preciso*" denota una necesidad porque se trata de una voluntad divina, de un designio de Dios, es legítimo pensar que en el caso presente era lo mismo. Jesús debe pasar por Samaría porque eso entraba en el plan divino y era la voluntad de su Padre (cf. 3,7.14.30; 4,20.24; 9,4; 10,16; 12,34; 20,9).

5 *Llega, pues, a una ciudad de Samaría*
llamada Sijar, cerca de la heredad
que dio Jacob a José, su hijo.
6a *Estaba allí la fuente de Jacob.*

La localidad es llamada Sicar. En la actualidad, existe un villorrio, Askar, en la ladera sureste del monte Ebal, a un kilómetro y

[96] M. Razzano, "De lieu de pasaje au lieu de séjour. Les catégories spatio-temporelles dans le récit de la Samaritaine – approche narrative", *Hokhma* 74 (2000) 61-79. Acercamiento narrativo para clarificar el proceso entre la intención de regresar de Judea a Galilea y la eventual demora de dos días en Samaría.

medio del pozo de Jacob. Algunos autores piensan que Askar podría ser la Sijar del evangelio. San Jerónimo, como también comentadores modernos (Albright), identificaba Sijar con Siquem, que debía ser en tiempos de Jesús sólo un pequeño poblado al lado mismo del pozo-fuente llamado de Jacob[97].

El lugar está lleno de recuerdos bíblicos. El sitio tuvo una gran importancia religiosa y política. Por allí pasó Abrahán y erigió un altar a Yahveh (Gn 12,6-7). Jacob compró esa tierra y la designó a los hijos de José (Gn 33,18-20; 48,22). Los restos de José fueron enterrados en una parcela de esos campos (Jos 24,32). En tiempos de Josué se celebró, entre el Ebal y el Garizím, la gran asamblea para renovar la Alianza (Jos 8,30-35; 24,1-28). En Siquem se congregó todo Israel para proclamar rey a Roboam, pero fue allí también donde se inauguró el Reino de Israel con Jeroboam (1 Re 12,1-25). Sobre el Garizím, los samaritanos, tal vez desde tiempos de Nehemías, habían erigido para adorar a Dios un altar, que fue profanado por Antíoco Epifanes (2 Mac 6,2) y destruido por Juan Hircano en 129.

En este magnífico teatro se va a llevar a cabo una de las más hermosas escenas del ministerio de Jesús. La conversión de la samaritana y de los samaritanos que creyeron en Jesús no es, como algunos conjeturan, pura ficción en servicio de la teología, sino que responde a un hecho histórico. Sin embargo, el evangelista, tomando un sustrato real de la tradición, lo ha trabajado con su propio arte literario y sus intenciones teológicas, y lo presenta en este espléndido cuadro[98].

2. JESÚS Y LA MUJER SAMARITANA (4,6b-26)

En estas circunstancias se entabla un diálogo entre dos personajes: Jesús y una mujer de Samaría. La estructura del diálogo es perfecta: siete interlocuciones repartidas en dos cuadros de temas

[97] B. Bagatti, "Nuovi apporti archeologici sul pozzo di Giacobbe in Samaria", *StudBibFrancLibAnn* 16 (1966) 127-164. J. Barreto Betancort, "Sicar-Siquén en Jn 4,5: ¿una clave de interpretación del texto?", *FilolNT* 12 (1999) 89-106. Por motivos míshnicos, el autor prefiere la lectura Sicar.

[98] D. Mollat, "Le Puits de Jacob", *BVC* (6,1954) 83-91. D. A. Lee, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel. The Interplay of Form and Meaning*, JSOT Press, Sheffield 1994. Hay una cohesión entre el género narrativo y el símbolo, un juego dramático entre la forma literaria y el significado teológico.

diferentes aunque complementarios: tres para el tema del agua viva; cuatro para la adoración al Padre. Jesús abre la conversación y él mismo la cierra con la revelación de su mesianidad. El evangelista Juan nos brinda aquí una de sus páginas literarias más llenas de lirismo, digno ropaje de las ideas sublimes que constituyen el fondo del relato[99].

1. Estructura literaria

a) Los personajes: Jesús y una mujer samaritana (vv. 6b-7a).

b) El diálogo (vv. 7b-26).

Primer cuadro:
El agua viva (vv. 7-15)

1ª Interlocución: Jesús (v. 7b-8). R./ La mujer (v. 9).
2ª Interlocución: Jesús (v. 10). R./ La mujer (vv. 11-12).
3ª Interlocución: Jesús (vv. 13-14). R./ La mujer (v. 15).

Segundo cuadro:
La adoración al Padre (vv. 16-25)

4ª Interlocución: Jesús (v. 16). R./ La mujer (v. 17).
5ª Interlocución: Jesús (v. 18). R./ La mujer (vv. 19-20).
6ª Interlocución: Jesús (vv. 21-24) R./ La mujer (v. 25).
7ª Interlocución: La revelación de Jesús-Mesías (v. 26).

2. Análisis exegético

6b *Jesús, pues, cansado del viaje,*
estaba sentado, así, junto a la fuente.
Era como la hora sexta.

Jesús estaba cansado por el largo viaje. Esta afirmación subraya discretamente el realismo de su naturaleza humana. Se sentó al lado de la fuente o sobre el brocal del pozo, así, en esas condiciones, sencillamente, como estaba (cf. 11,48; 13,25).

[99] G. Gaeta, "Il culto 'in spirito e verità' secondo il Vangelo di Giovanni", *Annali di storia dell'esegesi* [Bolonia] 12 (1995) 33-47.

Era hacia la hora sexta, esto es, el mediodía. Esta nota es una indicación de tiempo, como es habitual en Juan (1,39; 4,52; 13,30), pero puede, además, encerrar un sentido más profundo: el sol está en el cenit y luce en todo su esplendor, lo que espiritualmente significa que la plenitud de los tiempos mesiánicos ha llegado.

7a *Llega una mujer de Samaría a sacar agua.*

El encuentro cerca de un pozo entre un viajero fatigado y las mujeres que llegan a sacar agua es un tema clásico de la literatura patriarcal: Eliezer y Rebeca (Gn 24,10ss)[100]; Jacob y Raquel (29,1ss); Moisés y Séfora (Éx 2,15-22). Hay, además, en la Biblia una serie de historias poéticas sobre los manantiales, que esta escena evangélica viene a coronar (Gn 2,10ss; 26,15-22; Éx 15,22-27; 17,1-7).

1. PRIMER CUADRO: EL MISTERIO DEL AGUA VIVA (vv. 7b-15)

Primera interlocución (v. 7b-9)

7b *Le dice Jesús: "Dame de beber".*
8 *(pues sus discípulos se habían ido*
a la ciudad a comprar alimentos).

En el evangelio de Juan, las revelaciones más altas tienen frecuentemente como punto de partida hechos sencillos y naturales: el "no tienen vino" de Caná ocasiona el anuncio del vino abundante y generoso de la nueva Alianza (2,3); el "dónde compraremos pan para todos" provoca la multiplicación de los panes en el desierto, símbolo del pan eucarístico (6,5); la amistad íntima de Jesús con Lázaro difunto le impulsa a resucitarlo y a manifestarse como "la resurrección y la vida" (11,25).

Aquí, en sólo tres monosílabos, *"dós-moi-peîn"* ("dame de beber"), se encierran varias consideraciones: a nivel humano, el realismo de la encarnación y la necesidad humana y solidaria de recibir: Jesús tiene sed; a nivel literario, un punto de partida muy sencillo que culminará en una gran revelación.

Jesús se encontraba solo, pues sus discípulos habían ido a la aldea a comprar alimentos.

[100] N. R. Bonneau, "The Woman at the Well. John 4 and Genesis 24", *BibToday* 67 (1973) 1252-59.

9 *Dícele, pues, la mujer samaritana:*
"¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí,
que soy una mujer samaritana?"
(porque los judíos no se tratan con los samaritanos).

La mujer se admira de que aquel hombre judío se atreva a dirigirle la palabra y a pedirle de beber, pues los judíos no se tratan con los samaritanos. Los judíos no podían usar los utensilios de los samaritanos. El odio entre judíos y samaritanos era tradicional: "*Dos pueblos me son odiosos y un tercero que ni siquiera es pueblo: los que moran en la montaña de Seír y los filisteos, y el pueblo necio que habita en Siquem*" (Eclo 50,25-26; cf. 2 Re 17,24-41; Esd 4,3; Lc 9,52-56; Jn 8,48).

Los samaritanos eran una raza mixta, formada por los supervivientes del Reino de Israel y los nuevos colonos traídos por los asirios (2 Re 17,24-41). Además, los samaritanos habían dificultado la restauración judía (Esd 4,1-23) y habían erigido sobre el Garizím un templo rival del de Jerusalén.

La mujer ve en su interlocutor a un hombre judío, pero diferente a los demás. El evangelista ha pasado por alto si ella accedió a darle agua para calmar su sed, pues es otra la intención que le interesa.

Segunda interlocución (vv. 10-12)

10 *Respondió Jesús y le dijo:*
"Si conocieras el don de Dios
y quién es el que te dice 'dame de beber',
tú le pedirías
y él te daría agua viva".

Jesús no responde directamente a las palabras de la mujer, sino que, situándose en un nivel superior, se dirige a ella en un lenguaje enigmático.

Dos cosas escapan al conocimiento de la mujer: cuál es el don de Dios y con quién está hablando[101]. "*El don de Dios*" aparece aquí como algo bien determinado: así lo indica el artículo "el". Pues bien, si la mujer supiera con quién está hablando, ella sería la que pediría y él le daría "agua viva".

[101] J. Galot, "Tu conosci 'il dono di Dio'?", *CivCatt* 152 (2001) 224-235. El autor interpreta a Cristo como "el don de Dios", pero luego considera al Espíritu Santo como el don del Hijo.

El don de Dios es "*agua viva*". El agua viva es agua que brota de manantiales, agua de fuente, opuesta al agua recogida en cisternas y aljibes. La escasez de manantiales en Palestina hace que crezca el valor y la estimación del "agua viva".

11 *Dícele la mujer:*
"Señor, ni siquiera tienes cubo
y el pozo es profundo;
¿de dónde, pues, tienes el agua viva?
12 *¿Acaso tú eres más grande*
que nuestro padre Jacob,
que nos dio el pozo y él mismo bebió de él,
y sus hijos y sus ganados?".

Es un caso típico y ejemplo perfecto de un diálogo juanino en el que los personajes se mueven en diferentes planos (cf. 3,4; 11,13; 13,8-9): Jesús habla en un nivel espiritual; la mujer permanece en la perspectiva material.

La samaritana ha trocado el título de "judío" por el reverente de "*Señor*". Este título será usado por la samaritana cada vez con más respeto (vv. 15.19). La mujer ve que Jesús no tiene con qué sacar el agua y que el pozo es profundo (actualmente tiene 32 metros de profundidad). Si, no obstante, le quiere dar "agua viva" de manantial, ese manantial debe tener un origen desconocido. De ahí la reflexión: "*¿De dónde, pues, tienes el agua viva?*". El agua viva queda determinada ahora mediante el artículo "él". Hay que señalar que el origen misterioso es un tema muy propio del evangelista (1,38; 2,9; 3,8; 7,27; 13,36; 16,5; 19,9).

Con delicada ironía, la mujer interpela a Jesús: "*¿Acaso tú eres más grande que nuestro padre Jacob…?*". La mujer no sospecha siquiera de la posibilidad de que Jesús sea mayor que el gran patriarca (cf. 8,53). Esta intervención va a provocar una respuesta más profunda por parte de Jesús[102].

Tercera interlocución (vv. 13-15)

13 *Respondió Jesús y le dijo:*
"Todo el que bebe de esta agua

[102] J. H. Neyrey, "Jacob Traditions and the Interpretation of John 4,10-26", *CathBibQuart* 41 (1979) 419-437.

tendrá sed de nuevo,
[14]*pero el que beba del agua*
que yo le daré no tendrá sed jamás,
sino que el agua que le daré se hará en él
una fuente de agua brotante de vida eterna".

Jesús se mantiene en su nivel de altura y prosigue la revelación paso a paso. Si el agua que promete Jesús era misteriosa por su origen (v. 10), también lo es por su naturaleza.

El agua natural, aunque sea de fuente, quita la sed durante un tiempo; en cambio, el agua que Jesús promete dar en un futuro quitará la sed para siempre; más aún, se convertirá en quien la beba en una *"fuente de agua brotante de vida eterna".*

La palabra de Jesús recuerda, pero supera con creces, la afirmación de la sabiduría divina que dice: *"Los que me comen, quedan aún con más hambre de mí; los que me beben, sienten todavía sed"* (Eclo 24,31). Quien beba del agua que Jesús dará no sentirá sed en adelante. Una palabra de Isaías sirve también de fondo a la idea de Jesús: *"Serás como huerto regado, como fuente de aguas vivas que no se agotan jamás"* (Is 58,11; cf. Sal 36,9-10).

El texto original dice *"fuente de agua brotante para vida eterna".* Tras la preposición griega *eis* se esconde la letra semita *lamed*, que es susceptible de la traducción "de" (cf. Éx 12,6: *"Y lo guardarán hasta el día catorce de este mes").*

Si se insiste en el significado dinámico de la preposición griega *eis*, el sentido de la frase se torna escatológico: el agua que Jesús dará y que produce vida está destinada a llegar a su plenitud en la vida futura.

[15]*Le dice la mujer:*
"Señor, dame de esa agua,
para no tener sed ni venir aquí a sacarla".

Jesús ha alcanzado uno de sus intentos: la mujer le pide finalmente de *"esa agua"* (v. 10). aunque permanece en el nivel de las realidades materiales: comprende que Jesús le ofrece un agua especial, pero ordenada a saciar la sed natural. No sospecha otros dones, de diferente orden y calidad. Permanece ante el ofrecimiento del "agua viva" como Nicodemo ante la necesidad de un "nuevo nacimiento".

¿Qué realidad espiritual está simbolizada en el "agua viva"?

El agua viva se presenta como un agua misteriosa por varios motivos:

– Es "el don de Dios".
– Procede de Jesús, pues él la dará.
– Sacia la sed para siempre.
– Se convierte, en quien la bebe, en fuente brotante de vida eterna.

1. En el Antiguo Testamento el agua de fuente es símbolo:

– De la *Sabiduría* y de la *Ley*, fuentes de vida (Prov 13,14; Eclo 15,1-3; 24,23-34).
– De la *vida* que Dios dará en los tiempos mesiánicos (Is 12,3; 55,1; Jr 2,13; 17,13; Ez 47,1; etc.).

Partiendo de estas bases, algunos autores concluyen que Jesús tenía en vista el don de la vida nueva que el Verbo encarnado venía a traer al mundo; únicamente que es considerada bajo este aspecto nuevo: como una donación de Dios que sólo se hace nuestra por un acto gratuito de la liberalidad divina (Braun)[103]. El P. Lagrange deduce en términos más escolásticos: "Este don de Dios es claramente lo que la Iglesia llama la gracia santificante, que 1 Jn 3,9 designa, mediante otra metáfora, como la semilla de Dios que permanece en aquel que ha nacido de él, semilla que es ya la vida eterna (1 Jn 5,11")[104].

Otros intérpretes piensan que el agua viva puede ser símbolo de la revelación o la enseñanza dada por Jesús, y apoyan su opinión en Is 55,1; Prov 13,14; 18,4; Eclo 24,21.

2. Según el pensamiento del cuarto evangelio, la realidad simbolizada en el "agua viva" parece ser *el Espíritu Santo*.

a) Hasta aquí, el tema fundamental del evangelio ha sido la instauración de los tiempos mesiánicos y el *Espíritu* ha tenido un papel primordial. Además, ese *Espíritu* siempre ha sido presentado en unión con el *agua*, elemento cargado de simbolismo: Jesús es bautizado con *agua* y el *Espíritu* ha reposado sobre él (1,32-33); Jesús vie-

[103] F. M. Braun, *Évangile selon Saint Jean*, p. 343.
[104] M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, p. 108.

ne a purificar, lavar, comunicando *Espíritu Santo* (1,33); el nuevo nacimiento es con *agua*, pero que simboliza el *Espíritu* operador de ese misterio (3,5.8).

b) Un texto clave que identifica el agua con el Espíritu es Jn 7,37-39:

"Si alguno tiene sed, que venga a mí
y beba el que cree en mí.
Como dijo la Escritura:
'De su vientre correrán ríos de agua viva'".
Esto lo dijo del Espíritu que iban a recibir
los que habían creído en él,
pues todavía no había Espíritu,
porque Jesús aún no había sido glorificado.

Según este texto, el agua viva es el Espíritu. Ir a Jesús es creer en él. De la glorificación de Jesús depende la donación del Espíritu. De Jesús brota el Espíritu Santo y es dado al creyente, y en él, el Espíritu comunica vida divina en abundancia, de manera que en el corazón del creyente se forma "*una fuente de agua brotante de vida eterna*" (4,14). Es, pues, el Espíritu Santo, que, dado por Jesús glorificado, nos comunica vida eterna.

Esta interpretación puede verse confirmada por textos del Antiguo Testamento que presentan al Mesías como dador del Espíritu de Dios o por textos que simplemente tratan de la efusión del Espíritu en los tiempos mesiánicos (Is 44,3; 48,21; Ez 36,26-27; Jl 3,1-2; Zac 12,10; 13,1.21). El Apocalipsis identifica el "agua" con el "Espíritu" (22,17). El Espíritu aparece como "el don de Dios" en el libro de los Hechos (2,38; 8,20; 10,45; 11,17) y en la epístola a los Hebreos (6,4). El Apocalipsis identifica el "agua viva" con el Espíritu (22,17).

Proyección bautismal

La escena del agua viva, símbolo del Espíritu, a un lector cristiano le recuerda fácilmente el sacramento del bautismo. No sería difícil que el diálogo también encerrara, aunque secundariamente, un motivo bautismal, sobre todo después de la entrevista de Nicodemo con Jesús, narrada en el capítulo 3,1-21[105].

[105] O. Cullmann, *Les Sacrements dans l'Évangile Johannique*, pp. 51-54.

2. Segundo cuadro: La adoración al Padre (vv. 16-26)

Cuarta interlocución (vv. 16-17)

[16] *Le dice:*
"Anda, llama a tu marido y ven acá".
[17] *Respondió la mujer y le dijo:*
"No tengo marido".

Una vez que consiguió Jesús que la mujer samaritana le pidiera del agua que él da, el diálogo cambia bruscamente de dirección. Jesús entra directamente en la vida íntima de la mujer. La intervención de Jesús tiene por objeto no tanto sembrar en ella un sentimiento de arrepentimiento y contrición por la historia de su vida cuanto manifestarle que el hombre con quien ella está hablando posee un privilegio especial: penetrar sobrenaturalmente los corazones, privilegio concedido por Yahveh a los antiguos profetas (cf. 1,48; 2,24; 6,64.70).

Quinta interlocución (v. 18-20)

[18] *Dícele Jesús:*
"Bien dijiste 'no tengo marido',
porque cinco maridos has tenido
y ahora el que tienes no es tu marido.
Esto has dicho verdadero".

Jesús descubre ahora a la mujer toda la historia de su vida: ella ha vivido con cinco hombres (¿matrimonios legales o casos de fornicación?), pero ahora vive con un sexto que no es su marido[106].

Según la Ley de Moisés, no estaba prohibido a una mujer casarse cinco veces, en nupcias legítimas, pero los doctores judíos enseñaban que una mujer no podía tomar marido sino dos o, a lo más, tres veces. Ella llevaba ya cinco maridos y ahora vivía con un hombre fuera del matrimonio legal.

Algunos comentadores han visto un símbolo en los cinco maridos. Éstos serían los dioses de los cinco pueblos extraños que fueron trasplantados a Samaría después de la caída del Reino del Norte (2 Re 17,30-32.41), y el hombre actual que "no es su marido" sería

[106] C. H. Giblin, "What Was Everything He Told Her She Did? (John 4,17-18.29.39)", *NTStud* 45 (1999) 148-152.

la falsa concepción que tienen del Dios verdadero (v. 22). Si es así, la vida privada de la mujer correspondería a la historia de su pueblo, y en el pecado de ella está expuesto el pecado del pueblo. Una dificultad, sin embargo, se presenta ante esta hipótesis, a saber: los pueblos trasladados a Samaría fueron ciertamente cinco, según la lista, pero las divinidades allí mencionadas son siete[107].

Sea lo que sea, ante la revelación de Jesús, la samaritana debió haber sido tocada profundamente de manera insólita; de allí el testimonio que dará poco después a sus vecinos y la convicción de que ha encontrado al personaje que esperaban.

La mujer se da cuenta de que está ante un hombre dotado de un conocimiento sobrenatural y, asombrada, se dirige a él.

19 *Le dice la mujer:*
"Señor, veo que tú eres un profeta.
20 *Nuestros padres en este monte adoraron,*
y vosotros decís que Jerusalén
es el lugar donde es preciso adorar".

La mujer había visto primero en Jesús a un simple "*judío*"; después le dio varias veces el título de "*señor*", y ahora le llama "*profeta*". El concepto que la mujer tenía de "profeta" debía corresponder al de "*profeta-como-Moisés*" (Dt 18,15-18), pues los samaritanos sólo aceptaban la Toráh, sin admitir los libros de los Profetas ni los Escritos.

Puesto que está delante de un profeta tan amable y condescendiente, y gratificado además con un conocimiento extraordinario, qué mejor que pedirle luz sobre el problema crucial que enemista a judíos y samaritanos: ¿dónde hay que adorar a Dios: sobre el Garizím o en Jerusalén? Hay que recordar que, en tiempos de Nehemías, los samaritanos habían erigido en el Garizím un templo rival del de Jerusalén, que había sido destruido por Juan Hircano en el 129 a. C. [108].

[107] L. A. Prest, "The Samaritan Woman (Jn 4,18)", *BibToday* 30 (1992) 367-371. Cinco falsas divinidades han tenido los samaritanos, y el actual dios que ahora tienen tampoco es el verdadero. F. Wessel, "Die fünf Männer der Samaritanerin. Jesus und die Tora nach Joh 4,16-19", *BibNotiz* 68 (1993) 26-34. Para el autor, los cinco maridos de la samaritana representan los cinco libros de la Toráh. Jesús es el verdadero marido que proporciona agua viva no sólo a los judíos y samaritanos, sino a todo el mundo.

[107] *BJ*, p. 1553.

Las importantes excavaciones arqueológicas realizadas desde 1964 hasta el año 2000 sobre el Garizím manifiestan que el lugar era tan venerado y significativo que a la mujer le bastó con decir "en este monte"[109].

Además, en el Garizím, los samaritanos localizaban numerosos pasajes bíblicos: el encuentro con Melquisedec, el sacrificio de Isaac, el altar erigido por Jacob, la montaña de las bendiciones, el primer sacrificio de Josué (Gn 14,17-20; 22,1-19; 28,10-19; Dt 27,11-12; Jos 8,30-36).

Sexta interlocución (vv. 21-25)

21 *Dícele Jesús:*
"Créeme, mujer:
Llega una hora cuando ni en este monte
ni en Jerusalén adoraréis al Padre.
22 *Vosotros adoráis lo que no sabéis;*
nosotros adoramos lo que sabemos,
porque la salvación viene de los judíos.
23 *Pero llega una hora, y ahora es,*
cuando los verdaderos adoradores
adorarán al Padre en Espíritu y Verdad,
porque también el Padre a tales busca que lo adoren.
24. *Espíritu es Dios,*
y los que lo adoren,
en Espíritu y Verdad es preciso que lo adoren".

El diálogo se convierte en un pequeño discurso. Estos versículos, en tono solemne y majestuoso, son la cumbre y el corazón de la exposición. Su tema es "la verdadera adoración al Padre".

"*¡Créeme, mujer…!*". Jesús va a decir algo trascendente, que supera los límites de la razón de la samaritana. Y por eso le exige un acto de fe, un acto de entrega absoluta.

"*Llega una hora*". Esto es, está llegando un momento establecido por Dios en que la adoración trascenderá lugares y razas. Tanto Jerusalén como el Garizím pertenecen a las realidades de "abajo", "a las cosas de la tierra". Es la hora escatológica de los tiempos mesiá-

109 B. Schwank, "Grabungen auf 'diesem Berg' (Joh 4,20-21). Der archäologische Beitrag", *BibKirch* 47 (1992) 220-221.

nicos, que da inicio a la nueva era del Reino de Dios. Jesús no rechaza ni a Moisés, ni a los profetas, ni a los judíos, sino que anuncia la venida de una era nueva.

El término de la adoración es Dios, pero llamado "Padre". Es la primera vez que en el cuarto evangelio se da este título a Dios en sus relaciones con los hombres.

El v. 22 interrumpe la idea y es una restricción en favor de los judíos. La idea del v. 21 continuará en el v. 23.

"Vosotros adoráis lo que no sabéis...". Los samaritanos, además de tener un culto corrompido (2 Re 17,29ss), no aceptaban más que el Pentateuco; se habían cerrado así al progreso de la revelación, perdiendo el sentido de los designios de Dios. Además, por las herejías de Simón Mago, de Menandro y de Dositeo, se ve que los samaritanos admitieron más fácilmente que los judíos errores graves sobre la naturaleza de Dios, pensándola corpórea[110].

"Nosotros adoramos lo que sabemos...". Los judíos, en cambio, entre quienes se coloca Jesús mismo, poseen la revelación verdadera. Jerusalén es la poseedora del conocimiento del Dios único y verdadero (Is 2,2-5; 60,1-22; Sal 76,1) y la depositaria de las promesas mesiánicas (cf. Zac 12,9-10; 13,1; 14,8.9.16.18; Ez 47,1s).

"La salvación viene de los judíos". Ninguna palabra más elogiosa se ha escrito sobre los privilegios de Israel (cf. Rom 3,1-2; 9,4-5). El término "*salvación*" sirve para traducir el vocablo griego *sotería* y el hebreo *y^{e}shuáh*. Un juego de palabras, en la lengua de Jesús, imprime particular vigor a la idea y descubre una plenitud de sentido. En hebreo, "salvación" se dice *y^{e}shuáh*, y Jesús se dice *Y^{e}shúa*. La frase podría glosarse de esta forma: la salvación perfecta –que es Jesús– ha brotado, por beneplácito eterno de Dios, del pueblo judío.

En el cuarto evangelio, la palabra "*salvación*" aparece sólo una vez (4,22); "salvador" se encuentra en 4,42; "salvar" se halla seis veces y significa la liberación de una enfermedad corporal (11,12) o el rescate de una muerte física (12,27), pero sobre todo una "*liberación espiritual*", tránsito de la muerte a la vida, concebida como presente o futura, obtenida por el poder vivificador de Jesús y aplicada al individuo mediante un acto de fe (3,17; 5,34; 10,9; 12,47).

[110] M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, p. 112.

El v. 23 continúa la idea del v. 21. La expresión *"llega"*, *"está a punto de venir"*, futuro-presente escatológico, es precisada con el adverbio temporal *"y ahora es"*: éste es ya el momento.

"Cuando los verdaderos adoradores...". El adjetivo "verdadero" encierra un matiz propio de autenticidad, de ser verdaderamente tal. Pues bien, el Padre sólo podrá ser "verdaderamente" adorado si sus adoradores lo hacen *"en espíritu y verdad"*. Estos dos últimos sustantivos carecen de artículo y dependen de la sola preposición *"en"*. ¿Qué significa la expresión fuerte y concisa *"en Espíritu y Verdad?*

"En espíritu" o "en Espíritu"

"Adorar en espíritu" se referiría a un culto interior, en oposición a una religión puramente exterior de ritos y ceremonias establecidas, pero sin alma y sin espíritu. Esta interpretación es exacta y era ya el pensamiento de los antiguos profetas (Am 5,21-25; Is 1,11s; Jr 6,20; Sal 50,7-23). Pero en las perspectivas del cuarto evangelio, la expresión debe decir mucho más.

Para Juan, el Espíritu es quien, al descender y posarse sobre Jesús, inaugura los tiempos mesiánicos (1,32-33). El Espíritu es quien confiere la purificación en el bautismo mesiánico (1,33). El Espíritu es quien opera el nuevo nacimiento (3,5.8). En esa misma línea, al tratarse ahora de *"la adoración al Padre"*, el Espíritu será también el principio de un culto nuevo, el culto propio de los tiempos mesiánicos (cf. Rom 8,26-27).

"En verdad" o "en Verdad"

La expresión "en verdad", en conexión con el adjetivo "verdadero" podría significar que la adoración al Padre que tenga como principio al Espíritu será un culto verdaderamente tal, un culto auténtico.

Además, si se subraya un posible origen semita de esa expresión, en ese caso la tonalidad sería diferente: tendríamos aquí una idea paralela a Jn 1,14: fidelidad, firmeza, permanencia. Y así, la adoración al Padre en Espíritu y verdad será un culto que, nacido al impulso del Espíritu, será auténticamente interior, sobrenatural y divino, y consiguientemente firme, estable y permanente.

Pero, yendo al fondo de la teología juanina, es legítimo pensar que el término "*Verdad*" designa al mismo *Jesús*[111]. En primer término, según 1,51 y 2,21, en los tiempos mesiánicos, Jesús será la nueva casa de Dios, el nuevo altar, el nuevo templo, donde se localice la presencia de Dios. Además, para Juan, Jesús es la Verdad (14,6), pues él revela la verdad de Dios a los hombres (cf. 8,45; 18,37), y el Espíritu, que es el Espíritu de Jesús, es el Espíritu de la Verdad, que conduce a los hombres a la verdad completa (cf. 14,17; 15,26; 16,13-15).

Siendo así, los verdaderos adoradores que busca el Padre son aquellos que, *al impulso del Espíritu, lo adoren en Jesús-Verdad*. La nueva adoración es trinitaria: bajo la acción del Espíritu Santo y en Cristo, adoramos al Padre[112].

Esta interpretación puede ser ilustrada con la respuesta que Jesús dio a Felipe cuando éste le dijo: "*Señor, muéstranos al Padre, y nos basta*". Jesús le responde: "*¿Tanto tiempo con vosotros estoy y no me has conocido, Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre. ¿Cómo tú dices: Muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?*" (14,8-10a).

"*Espíritu es Dios*". El término "espíritu" es predicado; carece de artículo determinado. Es como la frase de Jn 1,1: "*El Verbo era Dios*" (Jn 1,1). Hay que traducirlo: "*Dios es espíritu*".

En el AT, "espíritu" es una noción que regularmente expresa no tanto un modo de ser opuesto a la materia cuanto un principio de vida, una actividad creadora, y, tratándose de Dios, expresa un principio de vida más alta, trascendente a las criaturas. En otras palabras, "*Dios es espíritu*" significa que Dios pertenece a una esfera superior, a un nivel divino, propio de él.

En Juan, el término "espíritu" encierra ese mismo sentido. Por lo tanto, para adorar al Padre es preciso ser elevado por un principio de vida religiosa que esté al nivel de Dios. La revelación de Dios sólo puede tener como principio a Dios (1,18); el nacimiento a la vida de lo alto sólo puede venir de Dios (3,6) y, por tanto, también la auténtica adoración al Padre debe brotar del impulso del Espíritu.

[111] San Basilio Magno, *Tratado del Espíritu Santo*, cap. 26, n. 64. Liturgia de las horas, oficio de lectura, 2 de enero.

[112] A. García Moreno, "Adorar al Padre en espíritu y verdad", *ScriptTheol* 23 (1991) 785-835.

La samaritana recibe esta revelación sin penetrar en el misterio. Sin comprender, y como quien quiere terminar:

[25] *Le dice la mujer:*
"Sé que un Mesías viene (el llamado Cristo);
cuando venga él, nos lo anunciará todo".

En esa época, los samaritanos esperaban un Mesías con el nombre de Tahéb, "el que vuelve" o "el que restaura". Más que un jefe guerrero, para ellos era "un-profeta-como-Moisés" (Dt 18,15) que traería una misión de orden religioso, un legislador, un revelador. Esta última noción se percibe en la expresión "*anunciará todo*". Ese Tahéb reuniría a judíos y gentiles y gobernaría gloriosamente sobre todos[113].

Séptima interlocución (v. 26)

[26]*Dícele Jesús:*
"Yo soy el que te habla".

Jesús termina el diálogo proclamando abierta y claramente su mesianidad. Él es el personaje que se espera. No está por llegar, sino que se encuentra ya presente. Él es el Mesías, y está con ella, le está hablando. Él es el que ha sido enviado por Dios para "*anunciar*" todo. Su misión mesiánica es una misión reveladora. Jesús, el Verbo de Dios, la Palabra de Dios, habla naturalmente de las cosas de Dios (3,34).

Jesús se identifica con el Tahéb de las expectativas samaritanas. Pero al declararse "el Mesías" ("el Cristo") revela que en él se cumplen los vaticinios de los profetas de Israel: él es el Ungido por el Espíritu (Is 11,2; 42,1; 61,1) y, gracias a eso, puede ser el revelador del Padre y será el dador del Espíritu en los tiempos mesiánicos.

¿Cómo es posible una declaración tan neta de Jesús sobre su mesianidad al principio de su ministerio y en el país samaritano, siendo que en Galilea se resiste a su reconocimiento público como Mesías (cf. Mc 8,30)?

La explicación de los dos fenómenos puede ser la siguiente: en Galilea, Jesús no quiere presentarse abiertamente como Mesías por-

[113] Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT,* tomo II, p. 438.

que el mesianismo estaba envuelto en aspiraciones de restauración nacional; en cambio, en Samaría los inconvenientes no eran tales, ya que el Tahéb esperado, más que un Ungido-rey, era un profeta, un legislador, un revelador.

3. JESÚS Y LOS SAMARITANOS (4,27-38)

Jesús ha terminado su revelación a la mujer. Él tomó la iniciativa: fue a la samaritana. Ahora comienza la segunda parte: los hombres van a Jesús.

1. Los discípulos (v. 27)

27 *Y en eso llegaron sus discípulos,*
y estaban admirados de que hablara con una mujer.
Nadie, sin embargo, dijo:
"¿Qué buscas?" o "¿Por qué hablas con ella?".

Strack-Billerbeck escribe: "Un hombre no podía decir nada a una mujer en la calle, ni siquiera a su propia esposa... a causa de la murmuración de los hombres"[114]. Y en el caso presente, aquella mujer era, además, una samaritana.

2. La mujer testigo (vv. 28-30)

28 *Dejó, pues, su cántaro la mujer*
y se fue a la ciudad, y dice a los hombres:
29 *"¡Ea, ved a un hombre*
que me ha dicho todo cuanto hice!
¿Acaso no es éste el Mesías?".
30 *Salieron de la ciudad y venían hacia él.*

La llegada de los discípulos permite a la samaritana ir a la aldea a contar lo que le ha sucedido y lo que ha experimentado, que le puede hacer cambiar de vida. Se retira convertida en testigo. Jesús ha penetrado proféticamente en su interior. Ha sufrido una conversión espiritual, una *metánoia* profunda. Con timidez expone aquello de lo que ella está profundamente convencida: "*¿Acaso no es éste*

[114] Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT,* tomo II, p. 438.

el Mesías?". Los samaritanos oyen, se interesan, salen de la ciudad y se dirigen hacia Jesús[115].

3. Diálogo de Jesús con sus discípulos (vv. 31-38)

Mientras tanto, se teje un diálogo entre Jesús y sus discípulos. Una vez más, este diálogo presenta las características de las piezas juaninas.

> 31 *Entretanto le rogaban los discípulos,*
> *diciendo: "¡Rabbi, come!".*
> 32 *Pero él les dijo:*
> *"Yo tengo un alimento para comer*
> *que vosotros no conocéis".*
> 33 *Decíanse, pues, los discípulos unos a otros:*
> *"¿Acaso alguien le trajo de comer?".*

Nuevamente una enseñanza espiritual va a partir de una necesidad natural. A la invitación a comer después del cansancio del camino y de la espera, Jesús responde con una frase enigmática: él tiene un alimento que los discípulos no conocen. De nuevo aparece el verbo "*conocer*" en relación con realidades superiores.

Los discípulos entienden la respuesta de Jesús en el plan de las cosas "carnales", "de abajo", de las necesidades naturales. Esto da ocasión para que Jesús descubra su pensamiento, y el diálogo se transforma en discurso.

> 34 *Díceles Jesús:*
> *"Mi alimento es hacer la voluntad*
> *del que me envió y llevar a término su obra.*
> 35 *No decís vosotros:*
> *'¿Todavía cuatro meses y llega la siega?'.*
> *He aquí que os digo:*
> *¡Levantad vuestros ojos y contemplad los campos,*
> *que están blancos para la siega!*
> 36 *Ya el segador recibe salario*

[115] S. Sabugal, "El título Messias-Christos en el contexto del relato sobre la actividad de Jesús en Samaría. Jn 4,25-29", *Augustinianum* 12 (1972) 79-105. A. Pardini, "Gv 4,29: una precisazione grammaticale", *AnnalStorEseg* 17 (2000) 217-119. La pregunta de la mujer samaritana no hay que tomarla como negativa ni escéptica respecto a la afirmación de Jesús sobre su mesianidad en 4,26.

y recoge fruto para la vida eterna,
para que se alegren juntamente
el sembrador y el segador.
37 *Porque en esto el proverbio es verdadero:*
'Uno es el sembrador y otro el segador'.
38 *Yo os envié a segar*
aquello en lo que vosotros no os habéis fatigado;
otros se han fatigado
y vosotros habéis entrado en su fatiga".

Jesús es un enviado al mundo que tiene que llevar a término una misión (3,17). La idea del enviado es tan fundamental en la teología del cuarto evangelio que bien puede darse a Jesús el nombre propio de *"El Enviado"*. Los verbos griegos *apostéllo* y *pémpo*, que significan "enviar", son empleados 43 veces a propósito del Padre, que envía a Jesús.

La razón, pues, de su vida, lo que alimenta su existencia, es realizar, cumplir, poner fin a la obra de quien le ha enviado y para la que ha sido enviado (5,30; 6,38). La expresión "llevar a término" se repetirá en 5,36; 17,4 y principalmente en 19,28.30, en el momento de la muerte de Jesús, cuando termine su obra y las Escrituras queden cumplidas y realizadas.

"Todavía cuatro meses y llega la siega". Es un proverbio del campo: entre siembra y cosecha hay tiempo, ¡cuatro meses! No hay que tener prisa. Pero Jesús no admite este axioma para su caso, para su misión espiritual. No bien ha sembrado, y ya la siega está presente. La mies es tan abundante y se ha producido tan rápidamente que se encuentran el sembrador y el segador (cf. Am 9,13).

En el pensamiento de Jesús, él es tal vez el segador, mientras que el Bautista fue el sembrador, y ambos se llenan de alegría. La mención de la "vida eterna" descubre el verdadero sentido de las expresiones simbólicas de Jesús. Los sinópticos recuerdan otro *logion* de Jesús sobre el tema de la mies y de la siega: *"Entonces dijo a los discípulos: 'La mies es mucha, pero los obreros pocos. Rogad, pues, al dueño de la mies que envíe obreros a su mies'"* (Mt 9,37-38).

La siega evoca otro proverbio que opone sembradores a segadores: *"¿Quién ha plantado una viña y todavía no la ha disfrutado? Váyase y vuelva a su casa, no sea que muera en el combate y la disfrute otro"* (Dt 20,6; cf. Dt 28,30; Miq 6,15). En su tenor original, el proverbio tiene tintes pesimistas, pero para Jesús no es así. Los discípulos han sido enviados por él a segar lo que no sembraron.

¿Quiénes son esos "otros" que se han fatigado? Podemos pensar en el Bautista, pero sobre todo en Jesús mismo: ambos prepararon el terreno e hicieron la siembra que los apóstoles cosecharán espiritualmente más tarde.

La expresión "*yo os envié*", en tiempo pasado, hace suponer que el evangelista se refiere ya a tiempos posteriores a la resurrección. Recuérdese la fructuosa misión de Felipe en Samaría y la actividad de Pedro y de Juan en ese mismo país (Hch 8,4-17).

4. LA FE DE LOS SAMARITANOS (4,39-42)

39 *De aquella ciudad,*
muchos de los samaritanos creyeron en él
por la palabra de la mujer que daba testimonio:
"Me dijo todo cuanto he hecho".
40 *Así pues, cuando los samaritanos llegaron a él,*
le rogaban que permaneciera con ellos.
Y permaneció allí dos días,
41 *Y muchos más creyeron por la palabra de él,*
42 *y decían a la mujer:*
"Ya no creemos por tu discurso,
pues nosotros mismos hemos oído
y sabemos que éste es verdaderamente
el Salvador del mundo".

La cosecha espiritual de la misión de Jesús en Sijar fue asombrosa. Muchos samaritanos creyeron en Jesús por el testimonio de la mujer y le rogaron que permaneciera con ellos. Y con suma condescendencia él se detuvo allí dos días.

Los samaritanos tuvieron la oportunidad de convivir con Jesús. Ese contacto personal les permitió conocerlo mejor, de manera que muchos más creyeron al ver y oír en vivo al mismo Jesús.

Si el testimonio de quien ha visto y oído es ocasión para que nazca la fe en los que escuchan, el crecimiento de esa fe inicial se hace extraordinariamente grande cuando el que cree tiene además una "experiencia personal" del Señor.

Esta escena de fe robusta por parte de la mujer y de los samaritanos contrasta con la fe raquítica de los judíos y de Nicodemo (2,32-25; 3,1-2). La sucesión de verbos, "*creemos*", "*hemos oído*",

"*sabemos*", manifiesta una percepción interior de fe y es particularmente elocuente, tratándose de samaritanos.

Con su permanencia en el país samaritano, Jesús está superando las leyes y las normas del exclusivismo judío y los límites estrechos del simple mesianismo nacional (1,41.49), pero sobre todo está manifestando que la salvación que él trae se ofrece al mundo entero.

La confesión "*éste es verdaderamente el Salvador del mundo*", que clausura esta brillante página evangélica, descubre estos vastos horizontes del universalismo salvífico.

La frase "*el Salvador del mundo*" es juanina, pero su significado pertenece esencialmente a la literatura cristiana primitiva (cf. Rom 1,8.16; 11,11; 1 Cor 1,23-24; 2 Cor 5,19; Flp 3,20; Ef 1,20-23; 1 Tim 1,15; 2,3-6; 4,10; Hch 7,25; cf. Is 49,6; Lc 2,32; Mt 11,28-30; Ap 12,10)[116].

De etapa en etapa, la revelación acerca de Jesús en el país samaritano llegó a una muy alta cumbre:

1. Un judío extraño, no como los demás, pide agua (v. 7).
2. Este judío "señor" promete dar agua misteriosa (vv. 11.15.19).
3. ¿Será acaso más grande que Jacob? (v. 12).
4. Ciertamente es un profeta (v. 19).
5. Es el Mesías (v. 26).
6. Es el Enviado (v. 34).
7. Más aún: "Éste es verdaderamente el Salvador del mundo" (v. 42).

[116] C. R. Koester, "'The Saviour of the World' (John 4,42)", *JournBibLit* 109 (1990) 665-680. Los samaritanos reconocen que Jesús, como el césar, es una figura de significación universal. El título "Salvador del mundo", en el evangelio de Juan, es un elemento importante en el tema de la soberanía de Jesús.

LA CURACIÓN DEL HIJO DE UN FUNCIONARIO REGIO (4,43-54)

La curación del hijo de un funcionario regio es un pasaje muy discutido entre los comentadores. Los sinópticos conservan el recuerdo de un milagro semejante: la curación del siervo de un centurión en Cafarnaún (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10). ¿Será el mismo prodigio en Juan y en los sinópticos?

Los relatos presentan, junto con las analogías, considerables divergencias. Unos autores identifican esta curación con el episodio de Mateo y de Lucas (Ireneo, Hoskyns, Brown, etc.). M. E. Boismard escribe: "Los comentadores admiten hoy sin dificultad que el presente relato no es más que una 'variante' del relato contado por Mateo y Lucas: la curación del hijo del centurión de Cafarnaún"[117].

Otros comentadores, insistiendo en las notables diferencias que presentan las narraciones, prefieren tomarlo como un milagro diferente al de los sinópticos (Orígenes, Crisóstomo, Lagrange, George, etc.).

El problema literario es, pues, complicado. Por nuestra parte, compartimos la opinión según la cual son casos diferentes. Se trata de dos personajes parecidos, pero diferentes: un centurión romano en Mateo y Lucas, y un funcionario del rey en Juan. En el relato de Mateo y de Lucas, Jesús está en Cafarnaún; en el de Juan, Jesús está a unos 40 kilómetros de distancia.

[117] M. E. Boismard, *L'Évangile de Jean, Cerf,* París 1977, p. 149. S. J. Park, "La guérison du fils d'un officier royal. Jean 4,43-54", *SémiotBib* 95 (1999) 30-54.

El pasaje presenta dos secciones:

1. El regreso de Jesús a Galilea (vv. 43-45).
2. La curación de un niño, una pedagogía de la fe (vv. 46-54).

1. JESÚS REGRESA A GALILEA (vv. 43-45)

[43] *Después de los dos días salió de allí para Galilea.*
[44] *Porque Jesús mismo dio testimonio*
de que un profeta no tiene honor en su propia patria.
[45] *Así pues, cuando llegó a Galilea, lo recibieron los galileos,*
pues habían visto todo cuanto había hecho
en Jerusalén, durante la fiesta,
ya que también ellos habían ido a la fiesta.

Transcurridos los dos días entre los samaritanos, Jesús parte para Galilea, donde es recibido gozosamente por los galileos, que en Jerusalén habían visto todo lo que Jesús había hecho.

El v. 44 plantea un problema[118]. Este *logion* de Jesús da la impresión de ser o bien una glosa introducida tardíamente, proveniente de material evangélico tradicional, o bien un paréntesis que recuerda las escenas de Mc 6,1-6 o Lc 4,20-30. Sea glosa o sea paréntesis, ¿cuál ha sido la finalidad de introducirlo en este contexto?

El hecho de que los galileos (en este caso, los nazarenos) hayan visto los signos que Jesús había obrado en Jerusalén los hace partícipes también de la actitud de los jerosolimitanos: creyeron en Jesús a causa de los signos, pero su fe era débil y quebradiza, tanto que Jesús no se confiaba a ellos (2,23-25).

Si esto es exacto, la recepción que los galileos hicieron a Jesús debió ser entusiasta pero carente de profundidad espiritual: su fe se apoyaba en los signos y creían porque habían visto portentos (4,48); su fe no había llegado todavía a la madurez de "creer sin ver" (cf. 20,29). Y así como a la mención de los jerosolimitanos, siguió la presentación de un personaje concreto, Nicodemo (2,23-3,1ss), así

[118] J. Willense, "La Patrie de Jésus selon Saint Jean 4,44", *NTStud* 11 (1964-65) 349-364. R. L. Sturch, "The 'Patrís' of Jesus", *JournTheolStud* 28 (1977) 94-96. G. Van Belle, "The Faith of the Galileans: The Parenthesis in Jn 4,44", *EphTheolLov* 74 (1998) 27-44. La *patrís* de Jesús debe identificarse, no con Judea/Jerusalén, sino con Galilea. Es una "clave" para interpretar la fe de los galileos en 4,43-54.

aquí, después de aludir a los galileos en general, se presenta el caso particular de un funcionario regio.

"La patria de Jesús" es el pueblo judío

La pertenencia de Jesús al pueblo judío es un aspecto esencial en la cristología de Juan. Jesús, profeta-judío, es el salvador del mundo (4,9.19.42); Jesús es un hombre que viene de Nazaret de Galilea (1,46; 4,43-44; 7,41); Jesús es el Mesías nacido en Belén (7,42); Jesús es conocido como el hijo de José, un carpintero judío (1,45; 6,42); Jesús en la cruz es el rey de los judíos (19,19); Jesús muere por su pueblo y por los hijos de Dios dispersos (11,52). El énfasis en la pertenencia de Jesús al pueblo judío cuestiona el llamado antijudaísmo del evangelio de Juan.

2. LA CURACIÓN DEL NIÑO, UNA PEDAGOGÍA DE LA FE (vv. 46-54)

1. Diálogo de Jesús con el funcionario (vv. 46-50a)

46 *Llegó, pues, nuevamente a Caná de Galilea,*
donde había hecho el agua vino.
Y había un funcionario regio
cuyo hijo estaba enfermo en Cafarnaún.
47 *Éste, habiendo oído que Jesús venía de Judea a Galilea,*
fue a él y (le) pedía que bajara y curara a su hijo,
pues estaba a punto de morir.

Jesús se encuentra en Caná, donde había convertido el agua en vino (2,1-11). Se detecta una inclusión literaria, mencionando la misma ciudad en 2,11 y 4,46. Podemos descubrir un plan literario-doctrinal querido por el autor, al entregarnos los acontecimientos entre Caná y Caná.

Un funcionario regio al servicio de Herodes Antipas[119], tetrarca de Galilea y de Perea, tiene un hijo enfermo en Cafarnaún, a unos

[119] Herodes Antipas (4 a. C.-39 d. C.) era hijo de Herodes el Grande y de la samaritana Malthaké. Fortificó Séforis y fundó Tiberíades en honor del emperador Tiberio. Juan Bautista, que le reprendía por haber tomado como esposa a la mujer de su hermano Filipo, lo mandó decapitar. Herodes estará en Jerusalén durante la Pascua de la muerte de Jesús.

40 kilómetros de distancia. El funcionario se presenta a Jesús y se hilvana un diálogo típicamente juanino. Le ruega instantemente a Jesús que baje a curar a su hijo, que está a punto de morir. El imperfecto subraya la instancia de la petición del padre, provocada por la gravedad del niño. Tiene fe en Jesús y por eso acude a él.

48 *Díjole, pues, Jesús:*
"Si no veis signos y prodigios, no creéis".

Jesús, en su respuesta, sube de ese gesto sencillo y angustioso a un nivel superior: la fe debe fundarse directamente en Jesús, sin depender de sus milagros. De ahí el aparente rechazo, semejante a la petición de su madre en la boda de Caná (2,4).

"Signos y prodigios" se producen sólo en este lugar, tratándose del cuarto evangelio. Es una expresión frecuente en el AT (Dt 28,46; 34,11; Neh 9,10; Is 8,18; 20,3; Jr 32,20-21). Aparece en Mc 13,22 y Mt 24,24.

La palabra de Jesús, trasladada a estilo directo, parece decir: "¡Creed aunque no veáis ni signos ni prodigios". Se trata de una invitación y un llamamiento al crecimiento de una fe profunda, una fe pura, una fe que no se apoye en la vista de prodigios, sino que vaya a la persona misma de Jesús (cf. 20,29)[120].

La respuesta de Jesús superaba, pues, el nivel de la petición del oficial, a quien Jesús considera representante de una colectividad. Jesús exige fe en su persona, pero ¿bajo qué aspecto, bajo qué ángulo, bajo qué consideración? La respuesta brota del mismo relato.

49 *Le dice el funcionario regio:*
"¡Señor, baja antes de que muera mi niño!".
50a *Dícele Jesús:*
"¡Anda, tu hijo vive!".

El funcionario, sin arredrarse ante el aparente rechazo, insiste, como lo había hecho la madre de Jesús (2,4). Y ante la insistencia, Jesús accede y concede a distancia la gracia solicitada. Pero hay que notar el lenguaje empleado por el evangelista. El funcionario ruega

[120] M. É. Boismard, "Saint Luc et la rédaction du quatrième Évangile (Jean 4,46-54)", *RevBib* 69 (1962) 185-211. A. Feuillet, *La signification théologique du Second Miracle de Cana (Jn 4,46-54)*, Études Johanniques, Desclée, París 1962, pp. 34-46.

a Jesús que baje “antes de que muera” su hijo, y el Señor no dice: *“Tu hijo está curado, ha sanado”*, sino: *“¡Anda, tu hijo vive!”*.

En este “vive” hay un sentido profundo. El *“vive”* se opone al “morir” de los vv. 47.49 y es como un estribillo que se repite en los vv. 50.51.53. Dos ideas opuestas entran en juego: *morir y vivir, muerte y vida*. Jesús aparece como el dador de la vida.

2. La sanación es otorgada (vv. 50b-54)

[50b] *Creyó el hombre en la palabra*
que le dijo Jesús e iba de camino.
[51] *Ya cuando él bajaba, sus siervos le salieron*
al encuentro, diciéndole: “Tu niño vive”.
[52] *Les preguntó luego la hora*
en que se había puesto mejor y le dijeron:
“Ayer, a la hora séptima, lo dejó la fiebre”.
[53] *Conoció entonces el padre que en aquella hora*
fue cuando Jesús le dijo: “Tu hijo vive”.
Y creyeron él y su casa entera.

El oficial *“creyó en la palabra”* de Jesús y se marchó. Creyó sin ver. Depositó plenamente su fe en él. Esta fe viva y robusta es la antítesis de la fe mediocre de los jerosolimitanos (3,23ss), de los galileos-nazarenos (4,44) y de las autoridades religiosas judías, que, después del signo de Bethesdá, cerrarán sus ojos a la luz (5,1-47).

Al día siguiente, el funcionario emprende su regreso a Cafarnaún. *“Ya cuando bajaba”*: esta frase se comprende bien teniendo en cuenta el desnivel entre Caná, que se halla en las colinas de Galilea, y Cafarnaún, situada en la ribera noroeste del lago de Tiberías, a unos 200 metros bajo el nivel del Mediterráneo. El funcionario se encontraba ya en la bajada hacia el lago, a medio camino entre Caná y Cafarnaún.

El evangelista, según su costumbre, precisa el momento de la palabra de Jesús y de la curación del niño: era la hora séptima, hacia la una de la tarde. La mención de la hora “séptima” –siete es la cifra de la plenitud– invita a pensar en un sentido profundo: es la plenitud del tiempo mesiánico.

No sería extraño que el verbo *“conoció”*, dicho del funcionario, fuera escogido por el evangelista para designar una percepción particular de la fe de aquel hombre. Por lo demás, Juan afirma que el

funcionario creyó en Jesús, y con él toda su familia. Todo el pasaje es una proclamación vigorosa acerca de la fe. Los signos son caminos a la fe, pero ésta tiene su punto final en la persona misma de Jesús.

54 *Esto hizo, de nuevo, Jesús como segundo signo*
cuando regresó de Judea a Galilea

El evangelista termina su relato relacionando, a manera de inclusión, este prodigio-signo con el primer signo de Caná.

Significación teológica de la escena

La escena es presentada por Juan como un signo, un *semeion*. Es, pues, un semáforo que proyecta una luz y, en ella, envía un mensaje. La luz proyectada, visible en un plano natural, es fácil de captar: es el poder taumatúrgico de Jesús, que cura a distancia a un niño que está a punto de morir. Pero el mensaje ahí escondido es más difícil de percibir, porque se sitúa en un nivel más elevado: ¿cuál será el significado profundo del signo?

Este segundo "signo" de Caná está destinado a inculcar el gran tema de la fe. Pero fe en Jesús bajo un aspecto particular y concreto de su personalidad, a saber: Jesús es dador de vida; su misión es soteriológica: viene a salvar de la muerte y a comunicar vida, pero ante todo *vida eterna*. Para eso ha sido enviado al mundo.

La idea de "la vida" juega un papel importante en el pensamiento de Juan. En el discurso con Nicodemo, Jesús decía que el Padre dio a su Hijo único para que quien creyera en él tuviera vida eterna (3,16.36); a la samaritana le habla de una fuente brotante de vida eterna (4,14); en el capítulo 5,21-29 aparecerá Jesús como poseedor y dispensador de vida, y el tema de la vida continuará a través del evangelio: Jesús es el pan de la vida (6,35.48), la luz de la vida (8,12) y la Vida misma (11,25; 14,6).

En el pasaje que estudiamos, se repite tres veces la fórmula "*tu hijo vive*". Sería de extrañar que tal énfasis no estuviera en relación con el *leit-motiv* del evangelio. El don de la vida eterna hecho actualmente a los hombres culminará al fin de los tiempos en resurrección gloriosa (6,54).

Pero una condición indispensable para poder recibir de Jesús esa "*vida eterna*" es "*creer en él*", entregarse a él, darse a él, aunque no haya de por medio ningún prodigio que se vea. Tener fe en que él

es “la Vida” y que, por tanto, puede comunicarla a quien le plazca (5,21).

Los signos, caminos que conducen a la fe

La fe va naciendo progresivamente en los diversos personajes-tipo que entran en relación con Jesús. Hasta este momento, la trayectoria de la fe en Jesús sigue el movimiento de un continuo *crescendo*.

– En el Bautista: un signo de orden intelectual, la visión del Espíritu Santo que desciende sobre Jesús, hace que el Bautista reconozca al Mesías en la persona de Jesús (1,32ss).

– En los discípulos: un signo, el agua convertida en vivo, manifiesta la gloria de Jesús y sus discípulos creen en él (2,11).

– En el pueblo de Jerusalén: a la vista de los signos que hizo, muchos creyeron en él (2,23).

– En Nicodemo, el fariseo: por la fuerza de los mismos signos, ese maestro de Israel es ganado para la fe en Jesús (3,2; cf. 7,50; 19,39).

– En los samaritanos: un signo de orden intelectual, el conocimiento de los secretos del corazón, hace brotar la fe en la samaritana, y probablemente también otros signos realizados en Sijar hicieron nacer la fe en los samaritanos, quienes dicen de Jesús: “*Verdaderamente* es *el Salvador del mundo*” (4,1-42).

– En un oficial del rey Herodes: un segundo signo visible y concreto, la curación de un niño, liberándolo de morir, engendra la fe en el corazón de un funcionario público y en toda su familia (4,46-54). La fe es fuente de vida.

EL SIGNO DE BETHESDÁ
(5,1-47)

El capítulo V del cuarto evangelio presenta dos secciones muy claras:

1. La curación de un paralítico en la piscina de Bethesdá, en Jerusalén (5,1-18)
2. Un amplio discurso teológico de Jesús (5,19-47).

1. EL PARALÍTICO DE BETHESDÁ (5,1-18)

La forma literaria de este relato tiene semejanza con las narraciones de curaciones en los evangelios sinópticos. Marcos recuerda la curación de un paralítico, a quien Jesús dijo: *"Levántate, toma tu camilla y anda..."* (Mc 2,12). Lucas cuenta que una mujer, enferma hacía dieciocho años, fue curada en día de *shabbat*, lo que hizo surgir una protesta del jefe de la sinagoga (Lc 13,10-17). Sin embargo, Juan va más allá de los sinópticos, penetrando en el sentido profundo del milagro, considerándolo como "signo"[121].

[121] H. van den Bussche, "Guérison d'un paralytique à Jérusalem, le jour de sabbat (Jn 5,1-18)", *BibVieChrét* 61 (1965) 18-28. J. Bernard, "La guérison de Béthesda. Harmoniques judéo-hellénistiques d'un récit de miracle un jour de sabbat", *MélSciRel* 33 (1976) 3-34; 34 (1977) 13-44. M. Labahn, "Eine Spurensuche anhand von Joh 5,1-18. Bemerkungen zu Wachstum und Wandel der Heilung eines Lahmen", *NTStud* 44 (1998) 159-179: estudio narrativo que intenta descubrir el origen y las fuentes de este relato.

1. La piscina de Bethesdá (vv. 1-4)

1 *Después de esto, se celebraba*
una fiesta de los judíos
y subió Jesús a Jerusalén.

La expresión "*después de esto*" no tiene valor temporal; es una simple expresión de transición. El sustantivo "fiesta" carece de artículo en papiros ($P^{66.75}$) y en otros códices importantes (A, B, D). Unos autores piensan que se trata de la fiesta de las siete semanas (Pentecostés)[122]; otros opinan que muy probablemente es la misma fiesta de los tabernáculos, a la que aludirá 7,2ss[123].

2 *Hay en Jerusalén,*
junto a la (puerta) de las Ovejas,
una piscina, llamada en hebreo Bet-Jesdá,
que tiene cinco pórticos.

La puerta de las Ovejas se encontraba en la muralla norte del templo de Jerusalén. Junto a ella estaba la piscina de Beth-Jesdá. Los manuscritos griegos varían en cuanto al nombre de la piscina: Bethesdá, Betzatá, Betzaidá, Belzetá. En 1952, en la gruta 3 de Qumrán, se encontró un rollo de cobre que contiene los nombres de 64 sitios, casi la mitad pertenecientes a Jerusalén. Uno de ellos es Bet'esdatáin, plural de Bet'esdá(h), y alude a una piscina. Seguramente, se trata de la misma piscina de Jn 5,2[124].

Bet-Jesdá (arameo) significa "casa de misericordia". La explicación cristológica que da el evangelista en el caso análogo de la

122 M. L. Regato, "'Era festa dei Giudei' (Gv 5,1). Quale?", *RivistBib* 39 (1991) 25-29.

123 F. Manns, "La fête des Juifs de Jean 5,1", *Antonianum* 70 (1995) 117-124.

124 E. Vogt, "Bethesda", *Biblica* 41 (1960) 191. D. J. Wieand, "John 5,2 and the Pool of Bethesda", *NTStud* 12 (1965-66) 392-404. B. Celada, "El nombre y la realidad de Bethesdá (Jn 5,2), confirmados por los manuscritos del mar Muerto y la arqueología", *CultBíb* 25 (1968) 102-103. L. Devillers, "Une piscine peut en cacher une autre. À propos de Jean 5,1-9a", *RevBib* 106 (1999) 175-205. El artículo propone que la curación del paralítico originariamente fue colocada en la piscina de Siloám, durante la fiesta de los tabernáculos. En un momento posterior de redacción, el evangelista la trasladó a un sitio anterior de su escrito y la conectó con el santuario pagano de Bethzathá, para manifestar a Jesús como el verdadero Salvador de la humanidad. M. E. Boismard, "Bethzatha ou Siloé?", *RevBib* 106 (1999) 206-218, apoya la hipótesis.

piscina de Siloám, "*que significa el Enviado*" (9,7), señala la importancia teológica que el nombre Bet-Jesdá reviste para él.

En 1873 y 1888 fue descubierta, en los terrenos de Santa Ana de Jerusalén, una pequeña parte de una piscina doble. En 1914 se descubrió toda la extensión de la piscina sur (50 x 60 metros) y, al mismo tiempo, un muro rocoso de 6.5 metros de ancho que la separaba de una piscina septentrional (40 x 50 metros). Sobre el muro estaba construido un quinto pórtico.

En los últimos años, los padres blancos han continuado las excavaciones de esos terrenos y han sido reconocidas diferentes basílicas. Con el correr de los siglos, los cristianos han ido construyendo en el mismo sitio, sobre restos de las precedentes, nuevas basílicas para perpetuar el recuerdo evangélico. Actualmente se levanta en allí la hermosa basílica medieval de Santa Ana.

En el lado oriental de la piscina de los cinco pórticos, fuera de las murallas de Jerusalén en aquel tiempo, se encontraron restos de un santuario pagano, con baños medicinales, dedicado a Esculapio, dios de la medicina[125]. Era, pues, aquel un lugar donde se daban cita creencias religiosas envueltas en supersticiones y al que la gente del pueblo acudía en busca de alivio. Jesús no desdeña visitar allí a los enfermos y, al realizar la curación de un paralítico, se manifiesta a los ojos de la fe como el verdadero autor de la vida, la verdadera "*casa de misericordia*" y el real "*sanador*" de cuerpo y alma.

3a *En ellos yacía una multitud de enfermos:*
ciegos, cojos, impedidos,
3b *paralíticos, que esperaban el movimiento del agua,*
4 *pues el ángel del Señor, de tiempo en tiempo,*
bajaba a la piscina y se agitaba el agua;
así, el primero que bajaba,
después de la agitación del agua,
quedaba sano de cualquier enfermedad
en que estuviera aprisionado.

Los vv. 3b-4 faltan en los papiros ($P^{66.75}$), en códices importantes (S, B, C, 33), en versiones latinas, siríacas y coptas, y en Padres (Crisóstomo, Nonnus). Otros manuscritos los consignan: códices

[125] A. Duprez, *Jésus et les dieux guériseurs. À propos de Jean, V*, Cahiers de la Revue Biblique 12, Gabalda, París 1970.

D, A, K, L, 28, 700; versiones latinas, siríacas, coptas, geórgica, y Padres: Taciano, Tertuliano, Ambrosio, Dídimo, Cirilo.

Algunos comentadores los tienen por una glosa tardía, como explicación anticipada del v. 7: Hoskyns, Barrett, Brown. Otros los consideran auténticos: Mollat, Cullmann, Bover-Cantera. Nosotros los admitimos como originales[126].

Sin pronunciarse sobre el valor de la creencia de que el ángel descendía a la piscina y el agua se agitaba, el evangelista consigna esa tradición de carácter popular, que sirve para su teología: en adelante, ya no será necesario esperar el instante único en el que el agua es puesta en movimiento, ni la curación estará ya ligada a este lugar determinado. *Jesús es el verdadero Ángel, enviado de Dios, que entra en acción y comunica salud y vida.*

2. Curaclón del paralítico (vv. 5-18)

El relato consta de tres cuadros (vv. 5-9a; 9b-15; 16-18).

1. Jesús sana al enfermo (vv. 5-9a)

5 *Había, pues, allí un hombre que tenía*
treinta y ocho años en su enfermedad.
6 *Viéndolo Jesús tendido*
y conociendo que tenía ya mucho tiempo, le dice:
"¿Quieres quedar sano?".
7 *Le respondió el enfermo:*
"Señor, no tengo a nadie que me arroje
a la piscina cuando se agita el agua,
pues, en tanto que llego yo, otro baja antes de mí".
8 *Dícele Jesús:*
"¡Levántate, toma tu camilla y camina!".
9a *Y al instante quedó sano el hombre,*
y tomó su camilla y caminaba.

"Treinta y ocho años". Con esta nota, el evangelista subraya lo incurable de la enfermedad; la curación no solamente será un milagro,

[126] M. Bobichon, "L'Ange qui agite l'eau", *BTS* 86 (1966) 23. T. Nicklas and T. J. Kraus, "Joh 5,3b-4. Ein längst erledigtes textkritisches Problem?", *AnnalStorEseg* 17 (2000) 537-556. Los autores defienden la autenticidad del texto en discusión.

sino un "*signo*". Algunos comentadores han visto en los 38 años un número simbólico: así como los israelitas anduvieron errantes en el desierto durante 38 años antes de entrar en la tierra prometida (Dt 2,14), así también el paralítico soportó durante 38 años su enfermedad antes de recibir la plenitud de salud que le brindó Jesús.

La descripción que hace el evangelista descubre un sentimiento de compasión en el corazón de Jesús y subraya una vez más su conocimiento sobrenatural, *leit-motiv* del cuarto evangelio.

Se teje un corto diálogo. Sin exigir ningún acto de fe, Jesús pronuncia una palabra soberanamente eficaz, que devuelve al instante la salud al paralítico. Juan quiere manifestar "*el poder absoluto*" de Jesús.

2. Aquel día era shabbat (vv. 9b-15)

9b *Pero era shabbat aquel día.*
10 *Decían, pues, los judíos al que había sido curado:*
"Es shabbat y no te es lícito tomar tu camilla".
11 *Mas él les respondió:*
"El que me sanó, ése me dijo:
'Toma tu camilla y camina'".
12 *Le preguntaron:*
"¿Quién es el hombre que te dijo: 'Toma y camina'?".
13 *Pero el curado no sabía quién era,*
pues Jesús desapareció entre la muchedumbre
que había en el lugar.

La orden que Jesús da al paralítico de que cargue su camilla ocasiona una violación de las prescripciones sobre el reposo sabático (Jr 17,19-27; Neh 13,15-22; cf. Mc 2,23-28; Mt 12,1-8; Lc 6,1-5).

Se entabla entonces un diálogo entre el beneficiado y los judíos que le advierten sobre la infracción de la Ley. El curado se excusa. ¡No sabía quién era Jesús! Posiblemente, el evangelista deposita en el verbo "*saber*" un doble sentido: si el paralítico no sabía quién era Jesús, menos aún había penetrado en el misterio de su persona (cf. 1,26.31.33; 4,10.32; 6,6.61). Jesús, para evitar la inquietud popular, se había retirado de la muchedumbre.

14 *Después de esto,*
lo encuentra Jesús en el templo y le dijo:
"Mira, has quedado sano;

ya no peques, para que no te suceda algo peor".
15 *Se fue el hombre y anunció a los judíos*
que Jesús era quien le había sanado.

Jesús encuentra en el templo al que había estado paralítico; lo encuentra no por azar, sino por un designio providencial, y se hace reconocer por él (cf. 1,41.43; 9,25s).

La frase de Jesús no carece de dificultad. Unos exégetas opinan que, en este caso, la advertencia de Jesús implica que la enfermedad era consecuencia de algún pecado (ver lo contrario en 9,3)[127]. Otros creen que las palabras de Jesús no necesariamente suponen que el pecado fuera la causa directa de la enfermedad en este paciente.

¿Qué pensar? La respuesta de Jesús encierra dos ideas.

a) *"Ya no peques..."*. Jesús parte de la creencia popular de que la enfermedad es consecuencia del pecado (Sal 38,5; 107,17). Esta creencia se deriva de un principio teológico fundamental: el dolor entró en el mundo por el pecado (Gn 3). La parálisis de aquel hombre era, pues, consecuencia del pecado en el mundo; sin embargo, no necesariamente quiso Jesús afirmar, con sus palabras, que un pecado personal fuera la causa directa de la parálisis en aquel hombre.
b) *"Para que no te suceda algo peor"*. Un pecado es, según la mentalidad bíblica, una ofensa contra Dios y puede acarrear, a quien lo comete, una muerte espiritual, la cual en sí misma es un mal mayor que una enfermedad de 38 años (cf. Jn 5,24; 1 Jn 3,14s; 5,16s). En este caso, Jesús exhorta al paralítico a no pecar, para que no sufra una muerte espiritual, que sería peor que su prolongada enfermedad.

La información que el paralítico da a los judíos debe ser bien entendida. Él va a los judíos no para denunciar a Jesús, sino para hacerles saber, en la ingenuidad y en la sencillez de su gratitud, que es Jesús quien le ha curado. Más todavía. El verbo "*anunciar*" lleva la idea de "proclamar-evangelizar". Y así, cuando va a los judíos, no es ya para defenderse o excusarse, sino para proclamarles una buena noticia y darles un testimonio personal acerca de la persona que ha intervenido en su sanación. ¡Es Jesús quien le ha curado!

127 J. C. Thomas, "'Stop Sinning Lest Something Worse Come upon you'. The Man at the Pool in John 5", *JournStudNT* 59 (1995) 3-20.

3. Los judíos persiguen a Jesús (vv. 16-18)

> 16 *Y por esto perseguían los judíos a Jesús:*
> *porque estas cosas hacía en shabbat.*
> 17 *Pero Jesús les respondió:*
> *"Mi Padre hasta el presente obra, y yo obro".*

Ésta es la primera declaración de hostilidad de los judíos contra Jesús. La causa fue su actividad, para ellos ilegal, el día de *shabbat*. La acción imputable fue la orden de cargar la camilla, pero sobre todo el haber curado al enfermo (cf. 7,23). El evangelista mira el incidente como prototipo de otros. Jesús acostumbraba hacer esas acciones en *shabbat* y éste fue el motivo de los repetidos atentados de los judíos para apoderarse de Jesús. Lo que a Juan le interesa es subrayar *la actividad de Jesús en shabbat* (cf. Mc 1,21.29; 2,23-3,6; Lc 13,10-17; 14,1-6)[128].

La respuesta de Jesús encierra particular importancia. Como en muchas palabras de Jesús, en ésta hay un sentido superior y profundo. Jesús comienza afirmando claramente dos cosas: que Dios es su Padre y que su Padre obra incluso en este momento[129]. Por tanto, siendo él el Hijo de Dios, también él puede y debe obrar. La obra del Padre es la obra del Hijo, y viceversa.

¿De qué obra, de qué trabajo se trata?

a) Algunos acuden al pensamiento judío, que se esforzaba por conciliar el reposo de Dios después de la creación (Gn 2,2s) con su actividad sin descanso en el gobierno del mundo. Se distinguía entre su actividad de Creador, que tuvo fin, y su actividad de Juez providente, que no se detiene jamás. Jesús identifica su propia actividad con la del Juez soberano. De ahí la indignación de los judíos y el discurso por el que Jesús justifica esta pretensión inaudita (vv. 19-30)[130].

b) Nosotros preferimos interpretar esta palabra en función de las ideas del cuarto evangelio. La expresión "*hasta el presente*" puede interpretarse a la luz de otra expresión que se lee

[128] G. A. Yee, "The Day Was the Sabbath", *BibToday* 28 (1990) 203-206. Que la curación haya sido en sábado hace más rico el milagro como signo.

[129] G. Ferraro, "Il senso di heos arti nel testo di Giovanni 5,17", *RivistBib* 20 (1972) 529-545.

[130] D. Mollat, *Évangile de Saint Jean*, p. 92.

> en 9,4: *"mientras es de día". "Es preciso que, mientras es de día, yo obre las obras de quien me envió. Viene la noche, cuando nadie puede obrar. Mientras estoy en el mundo, Luz soy del mundo".*

Esto es: el Padre "obra en el presente" porque está realizando una obra, pero la realiza por medio de Jesús, a quien se la ha encomendado (cf. 4,34; 5,36; 17,4). Y esa obra consiste en "dar vida eterna" a aquellos que el Padre le ha dado (3,14-17; 6,37-40).

Pues bien, Jesús puede trabajar mientras no llega la hora de su muerte. La muerte de Jesús es considerada el término del "trabajo terrestre", y su resurrección el punto de partida de una nueva época, en la que la creación se encontrará reconciliada con Dios. En la nueva Alianza, el reposo divino del séptimo día encontrará su cumplimiento en Jesús.

Jesús responde, pues, a sus interlocutores colocándose en una perspectiva superior: a la recriminación de "obrar en *shabbat*" contesta refiriéndose a "la obra de salvación" que está realizando y realizará mientras no llegue el momento de su muerte, cuando ya no podrá obrar.

18 *Por esto, pues, más lo buscaban los judíos para matarlo,*
porque no sólo violaba el shabbat,
sino que también llamaba a Dios su propio Padre,
haciéndose igual a Dios.

El evangelista afirma explícitamente que los judíos querían dar muerte a Jesús no sólo porque violaba el *shabbat*, sino porque llamaba a Dios "su Padre", mostrándose así igual a Dios. Mediante una libertad plena respecto del *shabbat*, libertad que era privilegio exclusivo de Dios, Jesús quiere manifestar en sí mismo un atributo que sólo conviene a Dios[131].

Este versículo es muy importante en el proceso de la revelación que Jesús va haciendo de su personalidad: ¿quién es él?

El evangelista comenta que las razones para darle muerte se hacían cada vez más poderosas:

[131] A. C. Sundberg, "*Isos to Theo Christology in John 5,17-30*", *BibRes* 15 (1970) 19-31.

1. Violaba el *shabbat*.
2. Llamaba a Dios su "*propio*" Padre, en sentido estricto.
3. Por tanto, "*se hacía igual a Dios*". Si es el Hijo propio, tiene, por consiguiente, igual naturaleza y, por lo mismo, es igual a Dios.

2. EL DISCURSO DE JESÚS (5,19-47)

Después del signo del paralítico de Bethesdá, Jesús pronuncia un largo discurso teológico. Este discurso es importante tanto por lo que revela del Padre como por lo que dice del Hijo. Sólo por una gracia de revelación el hombre puede percibir lo que es el Hijo y tiene en sí mismo. El vocabulario de Juan refuerza la insistencia acerca de la igualdad de Jesús con Dios, particularmente en su descripción del obrar del Padre y del Hijo y del amor entre ambos.

Éste es, pues, un "discurso teológico" o dogmático muy rico en enseñanzas sobre el Padre y el Hijo. Aunque el discurso no mencione al Espíritu Santo, es una enseñanza fundamental para la doctrina trinitaria. El discurso consta de tres partes.

1. Las obras y el honor del Hijo son los mismos del Padre (vv. 19-30)

Esta gran unidad presenta tres secciones encabezadas por la fórmula solemne "*en verdad, en verdad os digo…*" (vv. 19-23.24. 25-29). El versículo 30 cierra el fragmento formando una inclusión con el principio.

a) El Hijo vivifica y juzga (vv. 19-23)

[19a] *Respondió, pues, Jesús, y les decía:*
"En verdad, en verdad os digo:
No puede el Hijo hacer nada por sí mismo
si no ve que el Padre lo hace.

En el v. 19 comienza una justificación al *logion* del v. 17: "*Mi Padre hasta el presente obra, y yo obro*". Justificación jalonada por la partícula "porque", repetida hasta cuatro veces (vv. 19b.20.21.22). El Hijo, en virtud de su filiación, está en absoluta dependencia del Padre; a éste toca la iniciativa (cf. 4,34). Por lo mismo, el Hijo no

puede hacer por sí mismo sino lo que vea hacer al Padre. Y las razones de esto son:

1. *"Porque"*:

[19b] *Porque lo que éste hiciere,*
también el Hijo igualmente lo hace.

Se afirma una identidad de operación. Por razón del contexto, se trata de la obra de la salvación que, concebida por el Padre, es realizada en este momento por el Hijo.

Se pueden sacar conclusiones teológicas. El modo de obrar sigue al modo de ser. Ahora bien, el obrar del Hijo es el obrar del Padre, es decir, un obrar divino. Por lo tanto, también el ser del Hijo es divino. Y ese Hijo es Jesús. En consecuencia, Jesús tiene un ser divino y, por lo mismo, es Dios.

2. *"Porque"*:

[20] *Porque el Padre ama al Hijo*
y le muestra todo lo que él hace,
y mayores obras que éstas le mostrará,
para que vosotros quedéis maravillados.

Un paso más. El Hijo hace lo que ve que el Padre hace, pero es de saber que el Padre le muestra todo lo que él hace. Queda así afirmada *la universalidad de operación del Hijo*. Y la razón es "*porque el Padre lo ama*". El amor del Padre es el principio que explica todo el misterio del Hijo.

Hasta aquí le ha mostrado el devolver la salud al enfermo como signo de la obra de salvación. Pero "*mayores obras que éstas le mostrará*". ¿Cuáles serán? El poder dar la vida (v. 21) y el poder juzgar (v. 22).

3. *"Porque"*:

[21] *Porque, como el Padre resucita*
a los muertos y (los) vivifica,
así también el Hijo, a quienes quiere, vivifica.

Una doctrina fundamental del AT es que sólo a Dios corresponde dar la vida (Gn 1–2; Dt 32,39; 1 Sm 2,6; 2 Re 5,7; Ez 37,3-12; Os 6,2; etc.). Pues bien, ese poder es comunicado integralmente al Hijo: éste da vida "*a quienes quiere*". Se trata de un poder absoluto, dependiente de su beneplácito. Por el momento no se especifica de qué vida se trata (cf. vv. 24-25.28-29).

4. *"Porque":*

[22] Porque tampoco el Padre juzga a nadie,
sino que ha dado todo el juicio al Hijo,
[23] para que todos honren al Hijo como honran al Padre.
El que no honra al Hijo no honra al Padre que lo envió.

El poder sobre la vida y la muerte es también la expresión del supremo poder judiciario. El Padre ha comunicado al Hijo todo su poder de juzgar.

Consecuencia: *el Hijo es objeto del mismo honor que el Padre,* de manera que quien no honra al Hijo tampoco honra al Padre, que lo envió. El Padre y el Hijo son objeto del mismo honor divino.

En este importante pasaje teológico se afirma la unidad de acción entre el Padre y el Hijo; el poder vivificador de ambos; el derecho a juzgar concedido al Hijo, y la igualdad de honor para los dos.

b) El que cree ha pasado de la muerte a la vida (v. 24)

[24] "En verdad, en verdad os digo:
El que oye mi palabra y cree en el que me envió
tiene vida eterna y no va a juicio,
sino que ha pasado de la muerte a la vida".

La afirmación de Jesús se reviste de solemnidad. Las expresiones "*oye mi palabra*" y "*cree*" son sinónimas. El Padre y el Hijo son el término de una misma fe. Jesús se establece en el mismo nivel que el Padre. El efecto de esa aceptación y de esa entrega de fe es tener vida eterna, no sufrir condenación alguna y haber pasado de la muerte a la vida.

Los verbos griegos en presente y en perfecto testifican una escatología realizada. El hombre que cree en Jesús tiene ya "vida eterna" y ha sido librado de la muerte: no morirá jamás. En consecuencia, el fin de esta vida terrestre (que llamamos muerte) no merece ya para él el nombre de muerte. Juan podría hacer suya la afirmación de la Sabiduría: "*A los ojos de los necios parecen haber muerto, y su partida es reputada por desdicha, y su salida de entre nosotros por aniquilamiento, pero están en paz. Pues aunque a los ojos de los hombres fueran atormentados, su esperanza está llena de inmortalidad*" (Sab 3,2-4).

c) La retribución futura (vv. 25-29)

25 "En verdad, en verdad os digo:
Llega la hora, y ahora es
cuando los muertos oirán la voz del Hijo de Dios,
y los que la oigan vivirán.
26 Porque, como el Padre tiene vida en sí mismo,
así también dio al Hijo tener vida en sí mismo.
27 Y diole poder de hacer juicio
porque es el Hijo del hombre".

"Llega la hora, y ahora es" (cf. 4,23). No se trata de promesas, sino de una realidad. Nuevamente nos encontramos ante una escatología realizada. No es cuestión de la resurrección futura de los muertos, sino de un paso actual de la muerte a la vida. Oír la voz es sinónimo de creer. Por lo tanto, la adquisición de esa nueva vida depende de la fe en el Hijo de Dios. Esta última expresión guarda el sentido estricto de filiación divina.

Y el Hijo puede vivificar a los muertos porque, como el Padre, también él posee la vida como algo que le es propio, y ha recibido además el poder de juzgar. Es una nueva afirmación de la igualdad de poderes, comunicados al Hijo por el Padre[132].

Pero estos poderes los tiene el Hijo no sólo en su carácter divino, en cuanto Hijo de Dios, sino en cuanto Hijo del hombre (cf. 1,51; 3,15; 6,27.51-61; 9,35; 12,31ss), o sea, el Jesús histórico, en su condición humana, pero cuyos orígenes y misión son trascendentes (cf. Dn 7,13; 1 Henoc 69,27).

28 "No os maravilléis de esto,
pues llega la hora en la que todos los que
están en los sepulcros oirán su voz.
29 Y los que hicieron el bien
saldrán para resurrección de vida,
pero los que obraron el mal
para resurrección de condenación".

Tránsito a la resurrección de los muertos. Es un texto importante sobre la suerte y los destinos futuros de los hombres.

"Llega la hora": se trata nuevamente aquí de un presente, pero ahora con matiz de futuro escatológico. Este versículo afirma la

[132] M. M. Thompson, "The Living Father", *Semeia* 85 (1999) 19-31.

universalidad de la resurrección, a la voz del Hijo del hombre, y la diferencia de destino según la conducta personal: o una resurrección de vida para los que hicieron el bien, o una resurrección de juicio, esto es, de condenación, para los que obraron el mal. La doctrina de la resurrección de buenos y malos había sido ya afirmada por Dn 12,2.

En el cuarto evangelio encontramos dos series de textos sobre la escatología aparentemente contradictorios[133].

Unos textos presentan una "*escatología realizada*" (escatología vertical). Juan habla en estos textos de una resurrección ya realizada para el creyente por el hecho mismo de creer (5,24); de una posesión actual de vida eterna (3,36; 4,14; 6,40) y, por lo mismo, de una liberación de la muerte: el que cree no morirá jamás (6,50; 8,51-52; 11,26). Por oposición, el que no cree ya está juzgado (3,18).

Otros textos presentan una "*escatología futura, todavía no realizada*" (escatología horizontal). Juan habla de una resurrección "*en el último día*", en un futuro indeterminado (6,39.40.44.54; 11,24), que coincidirá con el último juicio que tendrá lugar igualmente "en el último día" (5,28-29; 12,48).

Estas dos escatologías no se oponen, sino que obedecen a diferentes consideraciones, a diversos ángulos de contemplación del misterio del hombre ante Dios. Una y otra son complementarias: la escatología realizada penetra en "*el misterio de vida*" que se produce en el hombre al contacto actual y directo con Jesús, el Hijo de Dios, fuente de vida; la escatología futura, heredada de Daniel, sitúa su contemplación en la dimensión de nuestro tiempo y, si quiere hablar de "lo último", es lógico que lo haga hablando de un "último día".

Conclusión (v. 30)

30 *"No puedo yo hacer por mí mismo nada.*
Como oigo, juzgo, y mi juicio es justo,
porque no busco mi voluntad,
sino la voluntad del que me envió".

[133] Cf. M. É. Boismard, *RevBib* 72 (1965) 112-116. K. Niederwimmer, "Zur Eschatologie im Corpus Johanneum", *NovTest* 39 (1997) 105-116.

El discurso termina con una inclusión: alude al principio de la exposición (v. 19) y al juicio que el Padre le ha encomendado a Jesús (v. 22). Ahora bien, ese juicio será justo, porque brotará de lo que el Hijo escuche del Padre, en la más estrecha unión de voluntades. Jesús hace siempre la voluntad del Padre que lo envió (Jn 4,34; 6,38; Lc 22,42).

2. El testimonio sobre Jesús (vv. 31-40)

Jesús ha mostrado pretensiones divinas: llama a Dios su propio Padre, haciéndose igual a Dios (v. 18); se atribuye poderes que conciernen sólo a Dios: el poder de dar la vida y el poder de juzgar (vv. 21-22, 26-27); se propone como sujeto de un honor divino (v. 23); se presenta como autor de la resurrección futura y juez de los destinos de toda la humanidad (vv. 29-30).

¿De dónde o cómo justificar esas pretensiones?

31 *"Si yo doy testimonio de mí mismo,*
mi testimonio no es verdadero;
32 *otro es el que da testimonio de mí,*
y sé que es verdadero el testimonio
que atestigua de mí".

Partiendo de un principio comúnmente recibido, Jesús acepta que si da testimonio de sí mismo, su testimonio no tiene valor. Pero hay "otro" que proporciona de él un testimonio valedero: es el Padre. Ya sea que se trate del Bautista, o de las obras, o de las Escrituras, en definitiva es el Padre quien da testimonio de Jesús (cf. 1,15.34; 3,26; 5,36.37.39; 8,13-14.18; 10,25; 15,26; 1 Jn 5,6-9).

1. Testimonio de Juan Bautista (vv. 33-35)

33 *"Vosotros habéis enviado (a preguntar) a Juan*
y ha dado testimonio de la verdad.
34 *Pero yo no recibo testimonio de hombre,*
sino que digo esto para que vosotros seáis salvos.
35 *Él era la lámpara que arde e ilumina,*
y vosotros quisisteis gozar por un momento de su luz".

El evangelista alude a la embajada oficial que los judíos habían enviado a Juan. Éste había anunciado que vendría uno mayor que

él (1,19-28. Más tarde, Juan dio a sus discípulos un testimonio más profundo sobre Jesús (1,29-34). Su testimonio fue verdadero[134].

Juan fue un enviado de Dios para dar testimonio a los hombres. Fue una lámpara que se consumió iluminando: su fuego iluminador duró un tiempo. En un momento fue recibido con alegría, pero, en definitiva, no se aceptó su mensaje de precursor en favor de alguien mayor que él (cf. 1,26s; 3,30). Sin embargo, Jesús no puede apoyar la verdad de su testimonio, "sus pretensiones", únicamente sobre las palabras de un hombre.

2. *Testimonio de las obras (v. 36)*

36 *"Pero yo tengo un testimonio mayor que el de Juan:*
porque las obras que me ha dado el Padre
para que lleve a término,
las obras mismas que hago dan testimonio de mí,
de que el Padre me ha enviado".

Las obras mismas de Jesús proporcionan sobre su misión divina un testimonio más importante que las palabras de Juan. "Las obras designan los milagros realizados por Jesús. Estas obras son como el sello divino de su misión (6,27); ellas lo autentifican (5,20; 7,3.21; 9,3s; 10,25.32.37s; 14,10s; 15,24). Dadas al Hijo por el Padre, significan que Jesús realiza las obras de Dios (4,34; 6,29; 17,4)"[135].

Las obras de Jesús le han sido dadas por el Padre para dar testimonio de la naturaleza de su misión y hacen conocer el poder de Dios para perdonar el pecado y dar vida eterna a sus hijos. Las obras de Jesús o la gran obra que el Padre le ha encomendado llegará a su perfecto cumplimiento en el momento de su muerte. El mismo verbo utilizado aquí (3,36) será empleado después allá (19,30).

3. *Testimonio del Padre (vv. 37-38)*

37 *"Y el Padre que me envió,*
él ha dado testimonio de mí.

134 J. Bernard, "Témoignage pour Jésus-Christ: Jean 5,31-47", *MélSciRel* 36 (1979) 3-55. U. C. von Wahlde, "The Witnesses to Jesus in John 5,31-40 and Belief in the Fourth Gospel", *CathBibQuart* 43 (1981) 385-404.

135 D. Mollat, *Évangile de Saint Jean*, p. 95.

Jamás habéis oído su voz,
ni habéis visto su rostro,
38 *y su palabra no (la) tenéis*
permaneciendo en vosotros,
porque a quien él envió,
a ése vosotros no (le) creéis".

Al testimonio de las obras se añade el testimonio del mismo Padre. La importancia de este testimonio está enfatizada por las palabras *"él ha dado testimonio de mí".* Probablemente, el evangelista alude al testimonio que el Padre dio a Juan el Bautista acerca de Jesús en el Jordán (1,33). Más adelante, el evangelista hablará de la acción íntima del Padre, que atrae al hombre hacia Jesús (6,44).

Sin embargo, los judíos, al no creer en el Enviado del Padre, se cierran a oír la voz del Padre (14,24), a ver su rostro (1,18; 6,46; 14,9), a que su Palabra habite en ellos (15,7).

4. Testimonio de las Escrituras (vv. 39-40)

39 *"Escudriñad las Escrituras,*
en las que vosotros pensáis tener vida eterna;
también ellas son las que dan testimonio de mí.
39 *Pero no queréis venir a mí para tener vida".*

Es una afirmación importante sobre el valor cristológico de las Escrituras. También ellas, que son fuente de vida (Dt 4,1; 8,1.3; 30,15-20; 32,46s; Bar 4,1; Sal 119: etc.), dan testimonio de Jesús. Quien lee las Escrituras necesariamente es llevado a él (1,45; 2,22; 5,46; 12,16.41; 19,28; 20,9; Lc 24,27.44; Hch 13,27; 1 Pe 1,10-11).

El Concilio Vaticano enseña: "Dios es el autor que inspiró los libros de ambos testamentos, de modo que el Antiguo encubriera el Nuevo y el Nuevo descubriera el Antiguo"[136].

No creer en Jesús, no venir a él, no seguirle, es rechazar la vida y no comprender nada de las Escrituras.

[136] Concilio Vaticano II, *Constitución "Dei Verbum"*, n. 16. Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus Escrituras sagradas en la Biblia cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2002. Leer, en particular, "Comprensión cristiana de las relaciones entre Antiguo y Nuevo Testamento. Afirmación de una relación recíproca. Relectura del AT a la luz de Cristo" (pp. 46-48).

3. Condenación de los judíos (vv. 41-47)

41 *"No recibo gloria de parte de los hombres,*
42 *pero he conocido que*
no tenéis en vosotros el amor de Dios.
43 *Yo he venido en el nombre de mi Padre y no me recibís;*
si otro viniera en su propio nombre,
a ése recibiríais.
44 *¿Cómo podéis vosotros creer*
si recibís gloria unos de otros
y no buscáis la gloria que sólo viene de Dios?
45 *No penséis que yo os acusaré ante el Padre;*
hay quien os acuse:
¡Moisés, en quien vosotros habéis esperado!
46 *Porque si creyerais en Moisés, creeríais en mí,*
porque acerca de mí él escribió.
47 *Pero, si no creéis en los escritos de él,*
¿cómo creeréis en mis palabras?".

Estos versículos explican por qué los judíos no quieren reconocer a Jesús como enviado del Padre: porque, en definitiva, su mala disposición es hacia el mismo Dios y, por consiguiente, hacia Moisés. Si creyeran verdaderamente en Moisés, creerían en Jesús, pero el orgullo paraliza en ellos el amor de Dios[137].

Jesús ha venido en el nombre del Padre (v. 43). De él únicamente puede recibir una glorificación adecuada (v. 41; cf. 1,14). Pero los judíos deberían haberlo recibido, pues viene de Dios.

El rechazo que han hecho de Jesús es signo de que "el amor de Dios" no habita en ellos. Por la ambigüedad del genitivo, la frase puede indicar tanto el *amor de Dios* hacia el hombre como *el amor del hombre* hacia Dios.

Por otra parte, es explicable. Andando en busca de la propia gloria y ocupados en recibirla unos de otros, no buscan la gloria que viene del Dios único (v. 44).

Jesús, que ha sido investido con las funciones de juez (v. 22), no puede ejercer el papel inferior de acusador. Quien acusará a los

[137] M. Gawlick, "Mose im Johannesevangelium", *BibNotiz* 84 (1996). Seis referencias a Moisés se registran en la primera parte del evangelio de Juan: 1,17; 3,14; 5,45; 6,32; 7,22; 9,28-29. Estas referencias son clave para comprender el cuarto evangelio.

judíos ante Dios será el mismo Moisés, en quien ellos han puesto su esperanza. Porque Moisés escribió acerca de Jesús: "La Ley contenía alusiones a la salvación que Jesús proponía (Gn 3,15; 12,3; 49,10) y todo el cuidado que Dios había tomado por Israel debería terminar en su salvación. Los profetas habían sido autorizados de antemano por Moisés (Dt 18,15). Moisés, pues, domina toda la Escritura, y quien cree en Moisés debería creer en quien realiza las obras anunciadas por el gran Legislador"[138].

[138] M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, p. 157.

EL PAN DE LA VIDA
(6,1-71)

INTRODUCCIÓN

El capítulo sexto del cuarto evangelio es un cuadro magnífico, integrado por dos signos: la multiplicación de los panes (vv. 1-15) y Jesús camina sobre el mar (vv. 16-21), seguidos por un trascendental discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún (vv. 22-59). A éste siguen las diversas reacciones de la gente, y culmina con la confesión de Pedro sobre la mesianidad de Jesús (vv. 60-71).

Es el año 29, en vísperas de la segunda Pascua de la vida pública de Jesús (6,1; cf. Jn 2,13; 11,55), que se sirve de "signos" para entregar su doctrina eucarística[139].

Se pregunta si todo el capítulo sexto forma una unidad y si todo corre en una atmósfera eucarística o solamente la última parte, la

[139] D. Mollat, "Le Chapitre VI de saint Jean", *LumVie* 31 (1957) 107-119. A. Feuillet, *Le Discours sur le Pain de Vie (Jean ch. 6)*, Desclée, París 1967. J. Giblet, "The Eucarist in St. John's Gospel (John 6)", *Conc* 40 (1969) 60-69. M. F. Berrouard, "La multiplication des pains et le discourse du pain de vie (Jean 6)", *LumVie* 18 (1969) 63-75. T. Preiss, "Étude sur le chapitre 6 de l'Évangile de Jean", *ÉtudThéolRel* 46 (1971) 143-167. J. N. Aletti, "Le discours sur le pain de vie (Jean 6). Problèmes de composition et fonction des citations de l'Ancien Testament", *RevSciRel* 62 (1974) 169-197. F. A. Rusch, "The Signs and the Discourse – The Rich Theology of John 6", *CurrTheolMiss* 5 (1978) 386-390. P. Beauchamp. "Le signe des pains", *LumVie* 41 (1992) 55-67. J. Caba, *Cristo, Pan de vida. Teología eucarística del IV Evangelio. Estudio exegético de Jn 6*, BAC, Madrid 1993. A. Casalegno, "'A mihna carne para a vida do mundo'. Considerações sobre a dimensão Eucarística de Jo 6,1-71", *PerspTeol* 87 (2000) 241-257.

cual se desarrolla en un constante *crescendo* y culmina en afirmaciones de muy alta trascendencia (vv. 51c-58)[140].

Ante todo, del v. 51c al 58 la enseñanza eucarística es explícita e innegable; tanto que algunos autores piensan que este sacramentalismo tan acusado es tardío y no puede ser del apóstol Juan, sino del último redactor del evangelio[141].

Por lo que toca a los vv. 1-51b, debemos decir que todo está impregnado de una atmósfera francamente eucarística. Es propio del estilo de Juan servirse de grandes cuadros para ilustrar una doctrina (por ejemplo, Jn 4; 9; 11). De acuerdo a este método, todas las secciones del capítulo 6 –a saber, la multiplicación de los panes (vv. 1-15), el caminar sobre las aguas (vv. 16-20) y el discurso sobre el pan de la vida (vv. 22-51b)– están ordenadas directamente a la revelación de la eucaristía (vv. 51c-58).

Sin embargo, después de este discurso trascendental, se desata una crisis definitiva: unos se retiran de Jesús (v. 66), e incluso en el círculo de los Doce hay un demonio (v. 70); los once restantes, por su parte, permanecen fieles. En esta crisis de alejamiento o de fidelidad, Pedro confiesa formalmente la mesianidad de Jesús (v. 69).

Es, pues, el capítulo 6, en toda su integridad, una *catequesis eucarística*.

1. LA MULTIPLICACIÓN DE LOS PANES (6,1-15)

La multiplicación de los panes en favor de cinco mil hombres es un milagro narrado por los cuatro evangelistas (Mc 6,30-44; Mt 14,13-21; Lc 9,10-17). Marcos y Mateo consignan, además, otra multiplicación de panes para cuatro mil hombres (Mc 8,1-10; Mt 15,32-39)[142].

[140] G. Segalla, "La complessa struttura letteraria di Giovanni 6", *Teologia* 15 (1990) 68-89. J. Beutler, "Zur Struktur von Johannes 6", *StudNTUmwelt* 16 (1991) 89-104. Juan 6 manifiesta una estructura clara y una unidad literaria.

[141] R. Bultmann, *The Gospel of John,* Westminster Press, Filadelfia 1971: "La respuesta de Jesús indudablemente se refiere a la cena del Señor, pues ahora el beber la sangre se añade al comer la carne" (p. 235).

[142] F. Quiévreux, "Le récit de la Multiplication des pains dans le quatrième évangile", *RevSciRel* 41 (1967) 146-160. L. T. Witkamp, "Some Specific Johannine Features in John 6,1-21", *JournStudNT* 40 (1990) 43-59. La multi-

Desde hace mucho tiempo se planteado la pregunta de si las dos multiplicaciones de panes (Mc y Mt) no serán sino diferentes relatos de un mismo acontecimiento. Las razones en favor de una sola multiplicación de panes son cada vez más aceptadas:

a) En la segunda multiplicación, da la impresión de que los discípulos no han tenido experiencia de otro prodigio semejante.
b) Mateo sigue muy de cerca a Marcos, pero el material de Mc 6,30–7,37 es tan parecido al de Mc 8,1-26 que se podría tratar de dos conjuntos de una misma predicación basados, cada uno, en una multiplicación de panes. En tal caso, Mc 8,1-26 no sería sino un "duplicado" de la multiplicación de panes en Mc 6,30–7,37. Tales conjuntos, ambos de gran antigüedad, fueron conservados por Marcos y por Mateo y transmitidos en sus evangelios.

El relato de Juan sobre la multiplicación de los panes no depende de ninguna de las narraciones sinópticas, sino que representa una tradición independiente tan antigua como las demás, aunque con su colorido teológico propio.

1. Al otro lado del mar de Galilea (vv. 1-4)

6,1 *Después de esto, se fue Jesús al otro lado*
del mar de Galilea, de Tiberías.
2 *Le seguía una numerosa multitud,*
porque veían los signos que hacía sobre los enfermos.
3 *Subió Jesús al monte y se sentó allí con sus discípulos.*
4 *Estaba cerca la Pascua, la fiesta de los judíos.*

El lugar donde se realizó la multiplicación de los panes está sujeto a discusión. Lucas nos dice que fue en Betsaida, en la orilla noreste del lago; Marcos parece situarla en la ribera noroeste; algunos manuscritos del cuarto evangelio la colocan cerca de Tiberías. Los peregrinos antiguos localizaron el prodigio en Ain et-Tabgha, cerca de Cafarnaún.

La gente seguía a Jesús impresionada por los "signos", pero recuérdese que Jesús no se fiaba de esa fe quebradiza, brotada de los

plicación de los panes y el caminar de Jesús sobre las aguas son dos catequesis que reflejan una situación post-pascual de la Iglesia. Jesús se revela a sí mismo a sus discípulos, que se encuentran en dificultades en este mundo.

milagros (2,23-25). Jesús subió al monte y se sentó. Marcos dice que enseñaba a sus discípulos.

La indicación sobre la Pascua sirve tanto de referencia cronológica como de sugerencia de que el pan futuro que dará Jesús será la nueva Pascua. Todo el capítulo tiene como fondo bíblico varios acontecimientos del éxodo: la Pascua, el lugar desértico, el milagro del pan, el caminar sobre las aguas, que recuerda el paso del mar Rojo[143].

2. Jesús multiplica los panes y los peces (vv. 5-13)

5 *Levantando entonces Jesús los ojos*
y viendo que una numerosa multitud
venía hacia él, dice a Felipe:
"¿Dónde compraremos panes para que éstos coman?".
6 *(Pero decía esto para probarlo,*
pues él sabía qué iba a hacer.)
7 *Le respondió Felipe:*
"Doscientos denarios de pan no bastan
para que cada uno tome un pedazo".
8 *Le dice uno de sus discípulos,*
Andrés, el hermano de Simón Pedro:
9 *"Hay un muchacho aquí que tiene*
cinco panes de cebada y dos peces,
pero esto ¿qué es para tantos?".
10 *Dijo Jesús: "Haced que los hombres se recuesten".*
Había mucha hierba en el lugar.
Se recostaron, pues, los hombres,
en número de unos cinco mil.

Jesús se encuentra ante una gran multitud entusiasmada por los milagros que él realizaba con los enfermos. En esta situación, Jesús pregunta a Felipe: "*¿Dónde compraremos panes para que éstos coman?*". El evangelista manifiesta que Jesús sabía lo que iba a hacer. Esta nota subraya la importancia del milagro. Los doscientos denarios mencionados por Felipe equivalían a la paga de un jornalero por doscientos días de trabajo.

[143] J. S. Croatto, "Riletture dell'Esodo nel cap. 6 di San Giovanni", *BibOr* 17 (1975) 11-20.

En ese momento interviene otro discípulo, Andrés, hermano de Simón Pedro: un muchacho tiene cinco panes de cebada y dos peces, pero éstos son insuficientes para tanta multitud. La alusión al muchacho y a los panes de cebada (manjar de pobres) recuerda la historia de Eliseo en 2 Re 4,42-44.

Felipe y Andrés son dos personajes que aparecieron ya en la semana inaugural y que encontraremos más tarde (1,40.43; 12,21-22).

Jesús da la orden de que toda la gente se recueste en la hierba, que era abundante en aquel lugar. Eran como cinco mil hombres.

11 *Tomó entonces Jesús los panes*
y, habiendo dado gracias,
los distribuyó entre los que se habían recostado,
e igualmente hizo también con los peces.
Tomaron cuanto querían.
12 *Cuando se hubieron saciado, dice a sus discípulos:*
"Recoged los pedazos que sobraron,
para que nada se pierda".
13 *Los recogieron, pues, y llenaron doce canastos*
de pedazos de los cinco panes de cebada
que sobraron a los que habían comido.

La acción de Jesús, tanto en Juan como en los sinópticos, está descrita en términos que recuerdan fuertemente la institución de la eucaristía:

1. Tomó los panes.
2. Dio gracias (cf. Lc 22,19).
3. "Y los distribuyó". Jesús aparece repartiendo personalmente los panes a los comensales, como hará en la última cena.
4. La orden de recoger los pedazos *"para que nada se pierda"*.

Esta presentación eucarística podría ser natural en Juan, puesto que para él la multiplicación de los panes no es un simple prodigio, sino un signo. Pero que el relato de los sinópticos supere también los límites del milagro y raye en el concepto de signo tiene su importancia. Quiere decir que, desde los primeros días del cristianismo, la Iglesia primitiva vio en el portento de los panes un anuncio de la eucaristía y, por consiguiente, narraba el acontecimiento con terminología eucarística.

Más aún, podemos preguntarnos si Jesús mismo, con el parecido de sus acciones, quiso sugerir ya una conexión entre la multiplicación de los panes y la futura institución eucarística.

Los elementos eucarísticos en la tradición sinóptica son: "Tomando los cinco panes, mirando al cielo, pronunció la bendición, partió los panes y los daba a los discípulos".

En la recomendación de recoger los pedazos, algunos Padres antiguos (Tertuliano, Orígenes) han visto una indicación para recoger los fragmentos de la eucaristía. Nada de lo que Dios ha dado se debe perder (cf. v. 39). No es difícil ver en los doce canastos un símbolo de los doce apóstoles.

En el relato de Juan, los peces ocupan un lugar muy secundario, pero no en los sinópticos. Esto puede subrayar el carácter eucarístico de la narración juanina. Hay que señalar que aunque los peces no formaron parte del rito eucarístico, el pez pasó al cristianismo como un acróstico cuyas letras dan la definición de Jesús: I-X-TH-Y-S. Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, el Salvador.

I = Jesús
X = Cristo
TH = de Dios
Y = Hijo
S = Salvador

3. Reacción de la multitud (vv. 14-15)

14 Entonces los hombres, al ver el signo
que había hecho, decían:
"Éste es verdaderamente el Profeta
que iba a venir al mundo".
15 Pero Jesús, conociendo que iban a venir
a agarrarlo para hacerlo rey,
se retiró de nuevo al monte él solo.

Llegado un momento, las gentes se percataron de la importancia del prodigio obrado por Jesús y vieron en ello "un signo" de que las promesas de Dios se estaban realizando. La alusión al Profeta evoca el anuncio del profeta-como-Moisés de Dt 18,15.18. Así como Moisés dio pan en el desierto, así este nuevo Moisés nos ha dado pan en el desierto. Se podrían sugerir también las promesas de Is 49,9 y de los salmos 37,19; 81,17; 132,15.

Algunos manuscritos importantes (P[57], B) leen en plural, "*signos*". Si esta lectura es auténtica, la multiplicación de los panes se presenta como el milagro que culminó la serie de prodigios que Jesús hizo durante su ministerio en Galilea. El entusiasmo popular llegó a su *máximum*, y quisieron apoderarse de Jesús para proclamarlo rey, esto es, ungirlo "Mesías". Esto hubiera provocado una reacción por parte de las autoridades civiles y religiosas de la nación. Josefo cuenta que en Galilea tuvieron lugar levantamientos revolucionarios[144]. Jesús eludió ese peligro, pues no era conforme a su misión. Juan dice que Jesús se retiró de nuevo al monte, él solo. Marcos y Mateo agregan que se fue a orar.

El milagro de la multiplicación de los panes puede considerarse en tres niveles:

1. En primer lugar, como un portento de la misericordia y compasión de Jesús hacia los pobres (v. 5; Mc 6,35-37).
2. Enseguida, como un signo de que los tiempos mesiánicos han llegado. Jesús es el Profeta escatológico anunciado por Moisés (Dt 18,15.18).
3. Finalmente, como un anuncio de la futura eucaristía (vv. 11-13).

2. JESÚS CAMINA SOBRE LAS AGUAS (6,16-21; cf. Mc 6,45-52; Mt 14,22-33)

El recuerdo de este episodio ha sido conservado también por Marcos y por Mateo, pero no por Lucas[145]. Comparando los tres textos, el de Juan es el más breve y el más sobrio, y puede representar, por lo mismo, la forma más arcaica de la narración del suceso. Mateo ha enriquecido la escena con la historia de Pedro que camina sobre las aguas para llegar a Jesús.

16 *Mas cuando se hizo tarde,*
bajaron sus discípulos al mar.
17 *Y, habiendo subido a una barca,*
se dirigían al otro lado del mar,

144 Flavio Josefo, *Antigüedades* 17,271-272; 20,97-98.169; *Guerra* 3,42-43.

145 P. Zarrella, "Gesù cammina sulle acque. Significato teologico di Giov. 6,16-21", *ScuolCatt* 95 (1967) 146-160.

hacia Cafarnaún.
Ya se había hecho tiniebla
y Jesús aún no había venido a ellos.
18 *El mar estaba agitado,*
pues soplaba un viento fuerte.

Era ya tarde: había que regresar a casa. En Juan, parece que los discípulos se embarcan por propia iniciativa; según Marcos y Mateo, es Jesús quien les ordena regresar al otro lado del lago. Van rumbo a Cafarnaún.

La tiniebla cubría el mar. Marcos y Mateo señalan que era cerca de la cuarta vigilia: entre las 3 y las 6 de la mañana. Había, por tanto, transcurrido mucho tiempo y Jesús no se encontraba con ellos. El mar estaba alborotado, porque soplaba un fuerte viento. Mateo dice que estaban acosados por las olas, y Marcos señala la dificultad para remar.

19 *Habiendo remado, pues,*
como veinticinco o treinta estadios,
ven a Jesús caminando sobre el mar
y acercándose a la barca, y tuvieron miedo.
20 *Pero él les dice: "¡Yo soy! ¡No temáis!".*
21 *Querían, pues, recibirlo en la barca,*
pero al punto la barca estuvo
sobre la tierra a donde iban.

Habían remado entre 25 y 30 estadios. Un estadio equivale a 185 metros; habían remado, por tanto, alrededor de 5 kilómetros.

En eso, ven a Jesús caminando sobre el mar y acercándose a la barca. Y el miedo los sobrecogió. Jesús trata de tranquilizarlos: "*¡Yo soy! ¡No temáis!*".

La frase de Jesús "*¡yo soy!*" es digna de particular atención. Es una fórmula misteriosa que se encontrará en otros lugares del cuarto evangelio con un contenido doctrinal de primera importancia. Es el nombre divino con el que Dios se llamó a sí mismo en su revelación a Moisés (Éx 3,14). Jesús lo empleará para revelar su preexistencia e inculcar su pertenencia a la esfera de Dios (8,24.28.58; 13,19; 18,5.6).

Algunos han querido ver un milagro más en el llegar a tierra inmediatamente. Marcos y Mateo señalan que, cuando Jesús subió a la barca, se calmó el viento.

SIGNIFICADO DEL SIGNO

La escena, que debió impresionar poderosamente a los apóstoles, fue valorada suficientemente por los evangelistas. Marcos escribe: "*Se quedaron en extremo estupefactos, pues no se habían dado cuenta de lo de los panes; su corazón estaba embotado*" (6,51-52). Mateo dice: *"Los que estaban en la barca lo adoraron diciendo: 'Verdaderamente eres Hijo de Dios'"* (14,33).

Juan depositó todo lo que tenía que decir en la fórmula divina: "*¡Yo soy!*". Para él, el caminar de Jesús sobre las aguas es una especie de teofanía; no es sólo un milagro, sino también uno de los signos juaninos, un misterio que los judíos no comprenden. Muchos detalles en la narración recuerdan las epifanías del AT, en las que Yahveh manifestó su poder al pueblo. Hace pensar en los pasajes que presentaban a Yahveh caminando sobre las aguas del mar Rojo para conducir a su pueblo (Sal 77,19-20; 78,13-14; 107,25-30).

Este signo, colocado por el evangelista antes del discurso eucarístico, tiene una función especial: ir inculcando, por anticipado, que el poder divino de Jesús, ejercido ahora sobre los elementos de la naturaleza y de su propio cuerpo, entrará en acción para realizar en el futuro el misterio de la eucaristía, convirtiendo el pan en su propio cuerpo y el vino en su propia sangre.

3. DISCURSO SOBRE EL PAN DE LA VIDA (6,22-59)

JESÚS EN CAFARNAÚN (vv. 22-24)

22 *Al día siguiente, la muchedumbre que estaba al otro lado*
del mar vio que no había allí otra barca, sino una,
y que Jesús no había entrado con sus discípulos en la barca,
sino que sus discípulos se habían ido.
23 *Otras barcas vinieron de Tiberías, cerca del lugar*
donde comieron el pan (habiendo dado gracias el Señor).
24 *Cuando, pues, la muchedumbre vio que Jesús no estaba allí,*
ni tampoco sus discípulos, subieron ellos a las barcas
y fueron a Cafarnaún, buscando a Jesús.

Estos versículos presentan una serie de variantes que acusan un fuerte trabajo redaccional. Posiblemente los acontecimientos sucedieron de esta forma: la multiplicación de los panes se verificó cerca de Tiberías, los apóstoles se embarcaron por la tarde y Jesús se les

unió a media noche. Al día siguiente, parte de la gente aprovechó algunas barcas que llegaron de Tiberías y se dirigieron a Cafarnaún.

La expresión "*al día siguiente*" podría ser un artificio literario, como en los días de la semana inaugural (1,19-2,11). Si la frase "*habiendo dado gracias el Señor*" es auténtica (P^{75}, S, A, B, versiones antiguas) (v. 23), tenemos un detalle que aumenta el colorido eucarístico del milagro y sugiere, además, que el discurso se moverá en una atmósfera de eucaristía.

En Cafarnaún, Jesús se encontrará en presencia de un auditorio heterogéneo: en los vv. 26-27 habla a los que presenciaron el signo de los panes; en los vv. 28-31 se dirige a gente que parece no saber nada del prodigio del día anterior.

Discurso sobre el pan de la vida (vv. 22-59)

Éste es uno de los discursos teológicamente más importantes del cuarto evangelio. Omitida por Juan la institución de la eucaristía en la última cena, el discurso sobre el pan de la vida hace las veces de la institución eucarística y debe leerse a la luz de los discursos de despedida (13-17). Además, la formulación de Jn 6,25-58 refleja decididamente una situación post-pascual. El discurso de Jn 6 debe ser, en su redacción última, de las páginas más recientes del evangelio.

El autor, según su costumbre, ha estructurado en forma de diálogo el material procedente de la tradición evangélica. El discurso del pan de la vida refleja el genio organizador del cuarto evangelista, como el sermón de la montaña refleja el genio del primer evangelista.

Esta enseñanza dialogada, tal como se presenta en la redacción definitiva, consta de seis interlocuciones. Y, si atendemos a las ideas, se distinguen en ella tres partes:

1. El pan de Dios es el que baja del cielo y da vida al mundo (vv. 25-33).
2. Jesús es el pan de la vida (vv. 34-51).
3. La carne y la sangre de Jesús (vv. 52-58).

La expresión enfática "*en verdad, en verdad os digo*", usada hasta cuatro veces (vv. 26.32.47.53), va marcando un *crescendo* en el discurso.

1. El pan de Dios es el que baja del cielo y da vida al mundo (vv. 25-33)

Esta sección sirve de introducción indispensable al discurso sobre el pan de la vida (6,34-38) [146].

Primera interlocución (vv. 25-27)

25 Y, habiéndolo encontrado al otro lado del mar,
le dijeron: "Rabbi, ¿cuándo has llegado aquí?".

Jesús está ya en Cafarnaún. La gente lo encuentra allí. Lo reconoce con toda naturalidad como un *rabbi* lleno de autoridad. El discurso que viene a continuación es provocado por las palabras de la gente que había presenciado el prodigio de los panes.

26 Respondióles Jesús y dijo:
"En verdad, en verdad os digo:
Me buscáis no porque habéis visto signos,
sino porque habéis comido de los panes
y os habéis saciado.
27 Obrad no el alimento que perece,
sino el alimento que permanece para vida eterna,
el que os da el Hijo del hombre,
porque a éste el Padre, Dios, lo marcó con su sello".

Con énfasis y solemnidad Jesús comienza su discurso: "*En verdad, en verdad os digo…*". La gente busca a Jesús ciertamente porque ha comido y se ha saciado, pero también porque ha presenciado y se ha dado cuenta del prodigio que él ha obrado (v. 14). Sin embargo, Jesús quiere que vayan aún más lejos. La multiplicación de los panes ha sido un milagro fuera de serie, pero sobre todo ha sido un "signo" de realidades superiores que la gente no ha percibido y que es preciso escrutar[147].

Por eso invita a sus oyentes a "*obrar*" o "*trabajar*" para adquirir un alimento imperecedero, análogo al agua prometida a la samaritana, que permanece para la vida eterna (4,14) y que da el Hijo del

[146] M. Roberge, "La composition de Jean 25b-34", *LavThéolPhil* 50 (1994) 171-186.

[147] L. Schenke, "Die formale und gedankliche Struktur von John 6,26-58", *BibZeit* 24 (1980) 21-41. F. Grob, "'Vous me cherchez non parce que vous avez vu des signes…'. Essai d'explication cohérente de Jean 6,26", *RevHistPhilRel* 60 (1980) 429-439.

hombre. El presente "*da*", apoyado por S, D, versiones latinas y siríacas, y Crisóstomo, manifiesta una escatología realizada. La vida eterna es una realidad divina de la que se puede disfrutar ya en la actualidad.

Jesús es el Verbo hecho carne, hecho hombre (1,14). La expresión "el Hijo del hombre", además de subrayar la condición humana de Jesús, evoca al personaje mesiánico, de origen misterioso, que viene del cielo sobre las nubes (Dn 7,13). A este Hijo del hombre, el Padre, Dios, lo marcó con su sello, esto es: el Padre da testimonio de Jesús mediante "las obras", o sea "los milagros", que son el sello divino de su misión y que lo autentifican como el Enviado (5,20.36; 7,3.21; 10,25.32.37s; 14,10s; 15,24). Esas obras le han sido dadas por el Padre, de ahí que Jesús cumpla en ellas "la obra" de Dios (4,34; 6,29; 17,4).

Este sello puede referirse también a la consagración de Jesús hecha por el Padre al enviarlo al mundo (10,36) o a la plenitud del Espíritu, que el Padre le ha comunicado para poder realizar su misión (3,34).

Segunda interlocución (vv. 28-29)

28 *Dijéronle, pues:*
"¿Qué haremos para obrar las obras de Dios?".

Los oyentes, abiertos en el corazón, aceptan la invitación de Jesús y le piden mayor ilustración sobre lo que es necesario hacer para obrar lo que Dios pide al hombre.

29 *Respondió Jesús y les dijo:*
"Ésta es la obra de Dios:
que creáis en el que él envió".

La respuesta de Jesús es clara y sintética: lo que Dios pide al hombre, la obra de Dios en el ser humano, consiste en creer en el Enviado. Creer en Jesús. La fe lleva consigo confianza firme en él, cumplimiento de sus mandatos, entrega de todo el ser, adhesión total a su persona. El discurso entero será una exigencia de fe.

"*El Enviado*" es un nombre propio de Jesús (10,36). Su misión parece definirlo y confundirse con su mismo ser, y se asemeja más a la misión de la Palabra o de la Sabiduría del AT que a la misión de los profetas.

Tercera interlocución (vv. 30-33)

[30] *Dijéronle entonces:*
"Pues ¿qué signo haces tú para que
veamos y creamos en ti? ¿Qué vas a obrar?
[31] *Nuestros padres comieron el maná en el desierto,*
como está escrito: 'Pan del cielo les dio a comer'".

La gente comprende que Jesús exige que crean en él como en un Enviado especial de Dios. Si es así, ¡que muestre sus credenciales obrando algún signo! (2,18). Esta exigente intervención del auditorio supone gente que no fue testigo de la multiplicación de los panes el día anterior.

En la tradición judía se decía que el nuevo Moisés, a quien algunos identificaban como el Mesías, debería obrar los mismos prodigios que el caudillo del Éxodo (cf. Éx 16,15; Nm 11,7-9; Neh 9,15; Sal 78,24; 105,40). El *midrash* sobre el Qohélet del rabino Berekya reza: "El primer redentor hizo descender el maná...; así también el último redentor hará descender el maná".

La secuencia del discurso se va a mover en el ambiente de las tradiciones gloriosas del Éxodo. Es un *midrash* basado en el salmo 78,24 y citado por los presentes[148].

[32] *Díjoles, pues, Jesús:*
"En verdad, en verdad os digo:
Moisés no os ha dado el pan del cielo,
sino que mi Padre os da
el verdadero pan del cielo;
[33] *porque el pan de Dios*
es el que baja del cielo y da vida al mundo".

Jesús precisa con fuerza las ideas: Dios, por intercesión de Moisés, dio en el desierto un pan del cielo que no era sino figura del verdadero pan del cielo. Es ahora, en un presente de actualidad, en una escatología realizada, cuando el Padre da "*el auténtico pan del cielo*". Y ese pan de Dios "desciende del cielo y da vida" no sólo a un pueblo en el desierto, sino "*al mundo*" entero (3,13.31; 8,23). La palabra "*mundo*" indica el universalismo de la misión de Jesús.

[148] G. Balfour, "The Jewishness of John's Use of the Scriptures in John 6,31 and 7,37-38", *TynBull* 46 (1995) 357-380.

Jesús no descubre por el momento cuál es ese pan de Dios. Algunos textos del AT ya preferían la donación de la Palabra de Dios al maná del desierto (Dt 8,3; Sab 16,20; Neh 9,20).

2. Jesús es el pan de la vida (vv. 34-51)

Es oportuno, en este momento, abordar de nuevo el problema: el discurso de Jesús, el pan de la vida (vv. 35-58), ¿debe interpretarse en una línea eucarística o solamente sapiencial? En otros términos: Jesús-Pan ¿es el pan de la Sabiduría o el pan de la eucaristía?

Algunos piensan que todo el discurso del pan de la vida (vv. 35-58) trata de "forma sapiencial" de la doctrina de Jesús o de la revelación por Jesús o en Jesús (Godet, Schlatter, Strathmann). Un segundo grupo mantiene que la primera parte del discurso (vv. 35-50) se mueve en un "ambiente sapiencial" y sólo los vv. 51-58 aluden a la eucaristía (Lagrange, Menoud, Mollat, Bultmann). Otros autores creen que todo el discurso tiene por motivo la eucaristía (Buzy, Cullmann, Van den Bussche, Feuillet, Schnackenburg).

Nosotros pensamos que todo el capítulo 6 está impregnado de una atmósfera eucarística. Sin embargo, si atendemos a las partes, la cuestión admite matices. En los vv. 35-50 predomina el tema sapiencial; en cambio, los vv. 53-58 son específicamente eucarísticos.

Jesús es el pan de la vida en cuanto *Palabra de Dios, Sabiduría de Dios, Revelación de Dios* (1,18; 3,13-15). Textos sapienciales del AT sobre la Sabiduría, que invita a su banquete, forman el trasfondo de las palabras de Jesús (Prov 9,5; Eclo 15,3; 24,19-21; Is 55,10-11; 65,13). De esa forma, las palabras de Jesús eran comprensibles para sus oyentes. Sin embargo, el fragmento de los vv. 35-50, aunque no mencione explícitamente la eucaristía, participa del colorido eucarístico de todo el conjunto. Más aún, según nuestra apreciación, el v. 51 pertenece a la quinta interlocución (vv. 41-51) y, ya eucarístico, sirve de puente a la sección claramente eucarística de los vv. 53-58.

Cuarta interlocución (vv. 34-40)

34 *Dijéronle entonces:*
"Señor, danos siempre ese pan".

La realidad espiritual escapa a los oyentes (cf. 3,4; 4,15); no han percibido el sentido profundo de las palabras de Jesús y sólo piensan en un pan material, que Dios va a mandar del cielo y que produci-

rá vida perenne, como la mujer samaritana pensaba en una agua que quitaría la sed para siempre.

No obstante, con sencillez formulan una petición sincera, al igual que la samaritana (4,15). Una vez que el pueblo ha hecho la petición del pan, Jesús va a dar un paso adelante en su revelación.

35 *Díjoles Jesús:*
"Yo soy el pan de la vida;
el que viene a mí no tendrá hambre,
y el que cree en mí no tendrá sed jamás".

Este versículo es una de las cumbres de revelación del discurso. Jesús había hablado de un pan misterioso por su origen y por su naturaleza: "*un pan que baja del cielo y que da vida al mundo*". Ahora revela quién es ese pan. Jesús afirma con audacia: "*Yo soy el pan de la vida*". Jesús no sólo es pan que da vida, sino que es "el pan de la vida". Ir a él es creer en él. El que va a él no volverá a tener hambre ni sed. Él sacia las necesidades más fundamentales del ser humano: el hambre y la sed. Es evidente que la metáfora esconde realidades espirituales. El fondo sapiencial es claro[149].

36 *Pero os dije que me habéis visto y no creéis.*
37 *Todo lo que me da el Padre vendrá a mí,*
y al que venga a mí no lo echo fuera,
38 *porque he bajado del cielo*
no para hacer mi voluntad,
sino la voluntad del que me envió.
39 *Y ésta es la voluntad del que me envió:*
que nada pierda de lo que me ha dado,
sino que lo resucite en el último día.
39 *Porque ésta es la voluntad de mi Padre:*
que todo el que ve al Hijo y cree en él
tenga vida eterna,
y yo lo resucitaré en el último día.

Los vv. 36-40 no presentan una conexión estrecha con el tema del pan de la vida, pero el evangelista ha tomado este fragmento independiente para integrarlo a su gran discurso.

[149] F. Manns, "La sagesse nourricière dans l'Évangile de Jean", *BibOr* 39 (1997) 207-234. A. García Moreno, "El pan de vida (6,35-50)", *ScriptTheol* 33 (2001) 13-42.

Ver a Jesús no basta (4,48; 6,29.36; 7,5; 20,29); es preciso ver al Hijo y creer en él (v. 40). Pero ¿quiénes son los que van a Jesús y creen en él? Pues bien, para ir a él se requiere "*ser dado*" a Jesús por el Padre. Ante todo, el creyente es un "don" que el Padre hace a Jesús (17,2.24) y, en el creyente, "*la fe*" es un don gratuito de Dios (v. 44). Todo, pues, es un regalo del Padre, ya se trate de lo que Jesús posee o de lo que los fieles tienen.

Y ¿qué suerte cabe al que cree en Jesús? En quien cree se realizará la voluntad del Padre sobre Jesús al enviarlo al mundo (Mc 14,36; Mt 26,39; Lc 22,42; Jn 4,34; 5,30); a saber: que todo aquello que el Padre le ha dado no lo arroje fuera, ni lo pierda, sino que lo resucite en el último día. Jesús aparece actuando en el misterio de la resurrección, al fin de los tiempos.

El v. 39 presenta la escatología lanzada hasta el fin de los tiempos, según la mentalidad judío-cristiana, heredada de Dn 12,3. Junto con la escatología realizada o vertical, el cuarto evangelio conoce la escatología horizontal del último día (5,28s; 6,40.44.54; 11,24).

El v. 40 resume y amalgama las ideas. La voluntad del Padre es que "*quien ve y cree*" en Jesús tenga vida eterna en el presente y sea resucitado en el último día.

En estos versículos resplandece la perfecta conformidad de voluntades entre el Padre y el Hijo en la obra de la salvación de los hombres.

Quinta interlocución (vv. 41-5l)

[53] *Murmuraban, pues, de él los judíos*
porque había dicho:
"Yo soy el pan que bajó del cielo".
[54] *Y decían: "¿Acaso no es éste Jesús, el hijo de José,*
cuyo padre y cuya madre nosotros conocemos?
¿Cómo ahora dice: 'Del cielo he bajado'?".

Los judíos murmuran, como los hebreos en el desierto (Éx 16,2ss; 17,3; Nm 11,1; 14-27; 1 Cor 10,10). Su inquietud tiene por objeto el origen celestial que se atribuye Jesús: ¿cómo puede decirse el Hijo del hombre (v. 27) y el pan que ha bajado del cielo, cuando todos conocen a su padre y a su madre? La objeción va contra un aspecto esencial del misterio de Jesús: su origen eterno y divino. El origen misterioso de Jesús será el tema principal de las discusiones con los judíos durante la fiesta de los tabernáculos (7,1–9,41).

[43] *Respondió Jesús y les dijo:*
"No murmuréis entre vosotros.
[44] *Nadie puede venir a mí*
si el Padre que me envió no lo atrae,
y yo lo resucitaré en el último día.
[45] *Está escrito en los profetas:*
'Y serán todos enseñados por Dios'.
Todo el que ha escuchado del Padre
y ha aprendido viene a mí.
[46] *No que alguien haya visto al Padre,*
sino el que es de parte de Dios,
ése ha visto al Padre".

Jesús insiste. Ir a él es efecto de una atracción divina e íntima del Padre. En el v. 44 hay un *crescendo* notable respecto del v. 37: allí era un simple enunciado, aquí es una necesidad expresada mediante una frase negativa: *"Nadie puede venir a mí si el Padre que me envió no lo atrae"*. El verbo griego significa "jalar", "tirar de una cuerda". Para creer es necesaria una moción interior de Dios, la cual, por otra parte, no contraría en nada la libertad humana.

Jesús apoya su aserción en unas palabras del profeta: *"Todos tus hijos serán adoctrinados por Yahveh"* (Is 54,13). Se trata de una enseñanza inmediata y personal entre Dios y los hombres. El evangelista omite las palabras "tus hijos" en virtud del universalismo evangélico.

Y Jesús continúa. Así como para tener la vida eterna era preciso no sólo ver a Jesús, sino creer en él (6,36.40); de la misma manera, para ir a Jesús se requiere no sólo escuchar la enseñanza o invitación del Padre, sino aprenderla, esto es, recibirla y aceptarla. Es el cumplimiento del oráculo de Jr 31,33.

No obstante la eficacia absoluta de la atracción íntima del Padre y la correspondencia a ella, no se puede decir de este creyente que *"haya visto al Padre"*. Sólo una persona ha tenido y tiene la visión perfecta y actual del Padre: *Jesús*. Él es el único revelador del secreto del Padre, porque de él es, de él procede, de él viene.

[47] *"En verdad, en verdad os digo:*
El que cree tiene vida eterna.
[48] *Yo soy el pan de la vida.*
[49] *Vuestros padres comieron*
en el desierto el maná y murieron.

[50] *Éste es el pan que del cielo baja*
para que uno coma de él y no muera".

En el v. 47 Jesús repite enfáticamente la idea fundamental: el que cree tiene vida eterna.

En los vv. 48-50, Jesús vuelve al tema del Éxodo (vv. 31-32). El maná era considerado como una de las más grandes providencias que Dios tuvo con su pueblo en el Sinaí (Sal 78,24; 105,40). Pues bien, Jesús coloca en un rango muy superior el nuevo "*pan de la vida*", que es él mismo: "*Yo soy el pan de la vida*". Los padres comieron el maná, que es llamado pan del cielo, y murieron. Fue un alimento que sostuvo la vida natural de los israelitas durante los días del desierto, pero al fin murieron. En cambio, este otro pan que desciende del cielo, produce vida espiritual, eterna, de manera que quien coma de él no morirá. El pan del cielo da la vida, una vida que la muerte natural no podrá destruir y que será el principio de resurrección.

[51] *Yo soy el pan vivo que bajó del cielo.*
Si alguno come de este pan vivirá eternamente.
Y el pan que yo daré es mi carne,
por la vida del mundo.

Este versículo es la cumbre del desarrollo doctrinal en la quinta interlocución. La última frase nos introduce directamente en el misterio eucarístico. Es una frase oracular que deja en suspenso la mente en espera de una explicación ulterior.

1. Yo soy el pan vivo

Hay aquí un matiz nuevo. Este pan no sólo produce como un efecto la vida, sino que por naturaleza es "*el pan viviente*".

2. Que bajó del cielo

Sin urgir el significado propio del aoristo griego, hay aquí una referencia a la venida de Jesús en la encarnación (1,14).

3. Si alguno come de este pan vivirá eternamente

Es una repetición positiva de la aserción negativa del v. 50. Este comer a Jesús, pan vivo y que da vida, bien podría entenderse en el sentido de creer en él y recibir su doctrina reveladora, pero la frase siguiente descubre su verdadero sentido.

4. Y el pan que yo daré es mi carne, por la vida del mundo

Hasta aquí, Jesús se había presentado como el auténtico pan del cielo que da la vida, pan de Dios que es don del Padre (vv. 32.33.35.48.51), y ahora da un paso más en la revelación. Nótense las partículas que introducen el nuevo tema: *"pero y el pan que yo daré…"*.

Se trata de la promesa de un pan que Jesús mismo dará en un futuro; es un don del porvenir y será su propia carne, *"por la vida del mundo"*. La alusión a la eucaristía es evidente. Esta frase recuerda la fórmula de Lc 22,19 y se puede decir que aquí Juan consigna las palabras que Jesús pronunció en la última cena para instituir la eucaristía. La expresión anuncia también la muerte de Jesús, tema tradicional asociado con la eucaristía. El alimento de vida eterna será la carne de Jesús inmolada en sacrificio en favor del mundo (cf. 1 Cor 11,24-26), y mediante la manducación de esa carne eucarística podrá el creyente participar de la muerte voluntaria de Jesús (10,18).

El v. 51c ha abierto nuevos horizontes. Jesús será fuente de vida eterna por su muerte y glorificación. Es útil señalar que Juan, para designar la eucaristía, usa el vocablo "carne" *(sarx)*, equivalente de la palabra semita *basar,* empleada tal vez por Jesús para la institución de la eucaristía, y no el término "cuerpo" *(sóma)*, palabra griega más accesible a las comunidades de mentalidad helenista. Hay una continuidad real entre el misterio de la encarnación (1,14) y la eucaristía (6,51c). La eucaristía representa la "carne" como el lugar y el signo del Hijo del hombre, que ha venido del cielo para dar vida eterna a los hombres y llevarlos luego a donde él está (14,2-3; 17,24).

3. Promesa de "la carne y la sangre de Jesús" (vv. 52-58)

Sexta interlocución (vv. 52-58)

52 *Discutían, pues, entre sí los judíos, diciendo:*
"¿Cómo puede éste darnos su carne a comer?".

Los oyentes reaccionan vivamente ante la afirmación última de Jesús. La expresión *"¿cómo puede?"* recuerda la de Nicodemo (3,4). Esta objeción va contra otro aspecto esencial del misterio de Jesús: el destino de su cuerpo muerto y resucitado. Para admitir el misterio de Jesús se requiere el don de la fe. Nadie puede llegar a la verdad si no permite que la luz disipe las tinieblas del corazón.

La respuesta de Jesús encerrará una gran densidad teológica, con una terminología netamente juanina. Sus conceptos eucarísticos, reciamente elaborados, suponen una reflexión muy honda acerca de la cristología y especialmente de la eucaristía[150]. Todo el capítulo VI hilvana piezas de la tradición evangélica que remonta hasta Jesús, pero los vv. 53-58 son, con toda probabilidad, de las páginas más recientes del evangelio.

[53] *Díjoles, pues, Jesús:*
"En verdad, en verdad os digo:
Si no coméis la carne del Hijo del hombre
y bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros.
[54] *El que come mi carne y bebe mi sangre*
tiene vida eterna
y yo lo resucitaré en el último día.
[55] *Porque mi carne es verdadera comida*
y mi sangre es verdadera bebida".

Ante la reacción de los judíos, Jesús no modifica ni suaviza su pensamiento, sino que, antes bien, lo confirma con solemnidad: *"En verdad, en verdad os digo: Si no coméis la carne del Hijo del hombre"*. Y añade un elemento nuevo: *"y bebéis su sangre"*. "Carne y sangre" designan, en el uso semítico, al hombre entero, a la persona total.

Si el maná del desierto prefiguraba la carne de Jesús, la sangre de la Alianza en el Sinaí (Éx 24,8) anunciaba la sangre de la nueva Alianza, sellada por Jesús. Esta alusión a la sangre recuerda la copa sacrificial de la que hablan los evangelios sinópticos y Pablo (Mt 26, 26-28 y paralelos; 1 Cor 10,16). La terminología de los vv. 51-56 reviste un carácter fuertemente sacrificial. Es la participación en un banquete de Alianza.

Del v. 53 brota la necesidad de la recepción de la eucaristía, según lo ha mantenido la tradición de la Iglesia oriental y occidental, como de 3,3.5 brotaba la necesidad absoluta del nacer de nuevo por el agua y el Espíritu.

Dos efectos se producen en quien recibe la eucaristía: la vida eterna en la actualidad y la resurrección en el último día (v. 54), una nueva conjunción de escatología realizada y escatología futura.

[150] M. J. J. Menken, "John 6,51c-58: Eucharist or Christology?", *Biblica* 74 (1993) 1-26.

Última insistencia en la resurrección del creyente en la que intervendrá Jesús, el Hijo del hombre, con quien estuvo unido en vida por la fe y por la eucaristía (vv. 39.40.44.54). También Pablo, en 1 Cor 11,26, une la eucaristía con los tiempos escatológicos.

El verbo "masticar" subraya el realismo de comer la carne de Jesús.

El v. 55 da la razón profunda por la cual la carne y la sangre de Jesús comunican vida: porque su carne es "*verdadera comida*" y su sangre es "*verdadera bebida*". El adjetivo "verdadero" manifiesta con fuerza que el cuerpo de Jesús es verdadera comida que quita el hambre y que su sangre es verdadera bebida que calma la sed, y ambos producen vida.

El acentuado realismo de los vv. 53-55 fundamenta la doctrina de *la presencia real de Jesús en la eucaristía.* Jesús, todo él, está *realmente* presente, y no sólo en símbolo y en figura. Esta presencia singularísima de Jesús en la eucaristía, captada sólo por la fe, fundamenta a su vez una conclusión teológica: la conversión sustancial del pan y del vino. Lo que está allí ya no es pan; es misteriosa pero realmente el cuerpo y la sangre de Jesús. Se han cambiado las realidades. A esto se le llama transustanciación. Jesús está en la eucaristía "*verdadera, real y sustancialmente*"[151].

Pero, pese a estar Jesús realmente presente en la eucaristía, el pan y el vino no dejan de ser "signos": continúan siendo "semáforos" proyectores de un importante mensaje muy rico en contenido espiritual. ¿Cuál es ese mensaje lanzado por el signo? ¿En qué consiste esa *semaforización*?

El punto de partida son las palabras de Jesús: "*Mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida*". Por consiguiente, si Jesús se da como comida y bebida:

a) Se está entregando en un banquete sacrificial de Alianza. Jesús entero es la víctima que se ofrece a Dios para sellar una alianza entre Dios y los hombres. Para que esa alianza sea perfecta y eficaz, el hombre tiene que verse libre y rescatado de sus pecados, y, para ello, la sangre victimal que toca a Dios toca también al hombre y lo purifica radicalmente. La cena

[151] Concilio de Trento, sesión XIII, *Decreto sobre la eucaristía:* Dz 873a. Canon 1: Dz 883.

es un verdadero sacrificio; es el sacrificio de Jesús, es su donación, que va desde la cena hasta la cruz. La cena eucarística es la actualización real, aunque de modo incruento, de aquel sacrificio incruento en la cena y cruento en Getsemaní, en la flagelación y en el Calvario.

b) Se está entregando en un banquete de convivialidad y de fiesta, en una atmósfera de comunidad integrada por el amor.
c) Se está entregando como alimento y bebida que comunican "vida eterna".
d) Se está entregando como sustancia que transforma a los discípulos en él mismo.
e) Se está entregando como principio que sitúa a los individuos en la esfera de lo divino al participar de una vida igual a la que él ha recibido del Padre. Y, al comunicar en una misma vida con Jesús, el creyente queda integrado también en su misión y destinado –como él– a dar su vida para la salvación del mundo.

El contacto y la comunicación con la carne y la sangre de un Jesús actualmente resucitado y glorificado hacen que el hombre entre en el mundo nuevo, en el que se encuentra establecido Jesús. Y este contacto deja en el hombre un germen de resurrección futura.

Transustanciación y *semaforización* (o transignificación) no se identifican, pero están íntimamente relacionadas. La "significación" de la eucaristía brota de la presencia de Jesús en ella.

56 *"El que come mi carne y bebe mi sangre*
permanece en mí y yo en él.
57 *Como el Padre, que vive y por quien yo vivo,*
me ha enviado,
también el que me coma
vivirá por mí".

La comunión de la carne y de la sangre de Jesús produce una unión mutua y permanente entre Jesús y el creyente. El orden que el evangelista ha puesto en los términos acusa una intención bien pretendida. Aparentemente se diría que quien come y bebe tiene a Jesús dentro de sí. Esto es exacto. Sin embargo, el texto dice primeramente: "*El que come…. permanece en mí*". En otras palabras, quien recibe la eucaristía es introducido en Jesús, en la realidad divina en

la que él vive, en su mundo propio. Pero también es verdad que Jesús, por su parte, entra en el hombre para comunicarle "vida eterna". Para permanecer en Jesús, unido a él, hay que recibirlo en la eucaristía (cf. 14,10-20; 15,4-5).

El v. 57 es el clímax del discurso. Es una síntesis extraordinariamente densa, un resumen de todo el discurso eucarístico y de todo el evangelio. Se afirma aquí el aspecto más sublime de la eucaristía: las relaciones íntimas que se crean entre el Padre, el Enviado y el creyente.

Es una comparación con su prótasis y su apódosis

"Como el Padre, que vive". Al Padre se le atribuye ser fuente de toda vida, y ese Padre confió una misión de vida a su Hijo, en favor del mundo entero (vv. 40.51).

"Y por quien yo vivo". El Padre es el principio y fuente de donde Jesús recibe la vida, y en tal plenitud que de él se derramará a los demás (1,4.16; 5,26).

"También el que me coma vivirá por mí". La carne de Jesús, comida en la eucaristía, es el medio por el cual el creyente recibe con sobreabundancia la vida misma que el Padre ha comunicado al Hijo (10,10). Así se establece una triple y recíproca unión entre el Padre y el Hijo, el Hijo y el creyente, el Padre y el creyente. Es una unión mística, espiritual, pero real (cf. 3,8).

Un sentido más, con una idea nueva, podría encontrarse en las expresiones *"por el Padre"* y *"por mí"*. La preposición griega "por" con acusativo puede significar también "en favor de". En tal caso, el sentido de esta densa proposición sería: así como el Padre que vive envió a Jesús, y en virtud de esa misión Jesús vive totalmente consagrado a su Padre, así también quien come la carne de Jesús vivirá siempre para él, consagrado a él, entregado a su servicio. Además, así como Jesús fue enviado por el Padre, los discípulos, a su vez, serán enviados por Jesús (20,21).

58 *"Éste es el pan que bajó del cielo;*
no como comieron los padres, que murieron,
el que come este pan vivirá eternamente".

Este versículo es una síntesis del discurso y forma inclusión con los vv. 32.49.50.51. El evangelista termina el discurso eucarístico con esta nota:

[59] *Esto dijo en la sinagoga,*
enseñando en Cafarnaún.

Con la expresión *"en la sinagoga"* Juan quiere significar que no se trató simplemente de un diálogo en la sinagoga, sino de *"la enseñanza oficial que se impartía en asamblea sinagogal"*, muy probablemente en *shabbat* (cf. 18,20).

4. REACCIONES EN LOS DISCÍPULOS (6,60-71)

En este último fragmento, que cierra el capítulo 6, hay que distinguir dos grupos: los discípulos que no creen en Jesús (vv. 61-66) y el grupo de los Doce que sí creen en él (vv. 67-70)[152].

1. En el círculo amplio de discípulos (vv. 60-66)

[60] *Entonces, muchos de sus discípulos,*
habiéndole oído, dijeron:
"Dura es esta palabra,
¿quién puede escucharla?".

Los discípulos rechazan la doctrina de Jesús. ¿A qué referir esta frase: a todo el discurso (vv. 35-58) o a las palabras eucarísticas (vv. 51c-58)? Siendo todo el capítulo una unidad, parece lógico referirlas a todo el conjunto, en el que queda incluida la sección eucarística.

Entre los discípulos, pues, el entusiasmo se apagó. La misión de Jesús en Galilea termina con la misma indiferencia que aparece en los sinópticos (cf. Mt 11,20-24; Lc 10,13-15).

[61] *Pero sabiendo Jesús en sí mismo*
que sus discípulos murmuraban de esto,
les dijo: "¿Esto os escandaliza?
[62] *Si, pues, vierais al Hijo del hombre*
subir a donde estaba primero…
[63] *El Espíritu es el que vivifica,*
la carne no sirve de nada.
Las palabras que yo os he hablado
son espíritu y son vida.

[152] G. Ferraro, "Giovanni 6,60-71. Osservazioni sulla struttura letteraria e il valore della pericope nel quarto vangelo", *RivisBib* 26 (1978) 33-69.

[64] *Pero hay entre vosotros algunos que no creen.*
(Pues Jesús sabía desde el principio
quiénes eran los que no creían
y quién era el que lo entregaría.
[65] *Y decía:)*
Por eso os he dicho que nadie puede venir a mí
si no le fuere dado por el Padre".

El evangelista marca que los pensamientos de los discípulos no escapan al conocimiento sobrenatural de Jesús.

La frase "*si, pues, vierais al Hijo del hombre subir a donde estaba primero…*" permanece en suspenso. Es una alusión a la subida de su glorificación, correspondiente a su bajada (6,38.42.46). ¿Qué quiso Jesús significar con ella?

Una situación análoga la encontramos ya en el pasaje de Nicodemo. Al no comprender éste el nuevo nacimiento de lo alto por el agua y el Espíritu, Jesús comenta: "*Si os he hablado de las cosas de la tierra y no creéis, ¿cómo creeríais si os hablara de las del cielo?*". Y luego alude a su ascensión: "*Pues nadie ha subido al cielo, sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo*" (3,12-13).

Esta sucesión de ideas parece decir:

1. Que tanto el misterio del nuevo nacimiento como el del pan de la vida, con pertenecer al orden del espíritu, se realizan, sin embargo, en el nivel de la vida terrestre.
2. Que habrá algo más grande: la ascensión de Jesús, Hijo del hombre, a la gloria del Padre, a través de su crucifixión y de su resurrección (17,5).

Es útil decir una palabra sobre la teología del "Hijo del hombre" en la cristología de Juan. Esta teología tiene su base en el AT. Podrían citarse Sal 8; 110; Is 49,3-5; 52,13. Pero sobre todo Dn 7,13-14: "*Seguía yo mirando en la visión nocturna, y vi venir en las nubes del cielo a uno como Hijo de hombre, que se llegó al anciano de muchos días y fue presentado a éste. Fuele dado el señorío, la gloria y el imperio, y su dominio es dominio eterno que no acabará nunca, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá*".

Este personaje misterioso que viene del cielo es el Mesías-rey, que representa al reino de los santos (Dn 7,27), y a quien será confiado todo poder.

Conociendo estas perspectivas bíblicas, para Juan *"el Hijo del hombre"* anunciado por el vidente es Jesús, el Verbo hecho carne, pues él bajó del cielo, vino del cielo, vino del Padre (16,27-28); es Enviado del Padre (9,4.7.35) y en su ascensión no hará sino regresar adonde estaba antes (3,11-13; 6,62). Pues bien: ese Hijo del hombre, Jesús, venido del cielo (6,32), no podía sino traer como misión a la tierra *"dar un alimento de vida eterna"* (6,27; cf. 5,21), que es él mismo en su carne y en su sangre (6,53). El discípulo fiel, una vez que Jesús sea glorificado, entenderá el misterio que supone la promesa y la revelación de la eucaristía.

"El Espíritu es el que vivifica, la carne de nada sirve". Se presenta aquí una oposición entre Espíritu y carne. Es el mismo contraste que aparecía en 3,6. Jesús habla de dos principios. *"La carne"* es el principio natural, que se sitúa en el plano de las realidades de aquí abajo; este principio, sin ser malo en sí mismo, es impotente para conocer y obrar las cosas de Dios (cf. Mt 16,17). *"El Espíritu"* es el principio de arriba, que se sitúa en el nivel de las realidades divinas, y sólo él es capaz de vivificar, de producir vida eterna y hacer conocer las cosas de Dios (cf. Jn 3,5.6.8; 4.24)[153].

El verbo "vivificar", "dar vida", que se predicaba del Padre y del Hijo (5,21), se aplica ahora al Espíritu. En la mente de Jesús, su ascensión al Padre será necesaria, pues sólo así podrá dar ese alimento en el Espíritu y sólo así podrá enviar al Espíritu de la Verdad a sus discípulos, el cual les comunicará vida eterna y les hará comprender cuanto les haya enseñado (cf. 7,38-39; 14,26; 16,7.12-13; 20,22).

"Las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida". Las palabras de Jesús son "espíritu de vida", es decir, pertenecen a la esfera de las realidades divinas, de las producciones del Espíritu, de las cosas "de arriba, de lo alto", y tienen fuerza eficaz en sí mismas; son actos creadores de realidades sobrenaturales que superan los límites de la razón humana, son productoras de vida eterna. Por eso, no es de extrañar que un día *"su palabra"* transforme verdaderamente el pan y el vino en su carne y en su sangre.

[153] V. Pasquetto, "Il lessico antropologico del Vangelo e delle Lettere di Giovanni", *Teresianum* 47 (1996) 103-137. El artículo estudia los términos "hombre", "cuerpo" y "carne", "sangre", "alma", "corazón", "espíritu" y la persona humana como "libre".

Sobre la eficacia de las palabras de Jesús, cf. 4,50.53; 5,24; 9,7.11; 10,3; 11,43s; 15,3. Sobre la habitación de la Palabra o del Espíritu en los creyentes, cf. 3,5-8; 5,38; 8,31-37.51-52; 12,48-50; 14,17; 15,7; 17,16-17.

"Pero hay entre vosotros algunos que no creen…". Nuevamente el conocimiento sobrenatural de Jesús. Él sabía desde el principio quiénes iban a creer en él y quiénes no, y quién lo iba a entregar. Sólo podrán creer en él los que reciban del Padre el don gratuito de la fe. La eucaristía es un sacramento de fe y sólo tiene significado en una atmósfera de fe viva.

Es un momento crucial en la vida de Jesús:

66 *A partir de entonces,*
muchos de sus discípulos se volvieron atrás
y ya no andaban con él.

¡La mayor parte de los discípulos abandonan a Jesús…!

2. En el grupo de los Doce (vv. 67-71)

Se teje entre Jesús y sus apóstoles un breve diálogo y hay en él una importante confesión mesiánica de Pedro. Así concluye la catequesis eucarística.

67 *Dijo entonces Jesús a los Doce:*
"¿Acaso también vosotros queréis iros?".

Jesús quiere probar la fidelidad de sus íntimos. La formulación de la frase hace esperar una respuesta negativa[154].

68 *Le respondió Simón Pedro:*
"Señor, ¿a quién iremos?
Tienes palabras de vida eterna,
69 *y nosotros hemos creído y hemos conocido*
que tú eres el Santo de Dios".

Esta respuesta está en consonancia perfecta con el discurso del pan que da vida eterna. Jesús es más grande que Moisés, pues Jesús promete dar y de hecho da vida eterna (vv. 32-33). Además, Pedro admite lo que Jesús ha dicho: que sus palabras son "espíritu y vida": *"Señor, ¿a quién iremos? Tienes palabras de vida eterna"*.

[154] R. Beauvery, "'Voulez-vous partir, vous aussi?'. Jn 6,60-69", *AssembSeign* 50 (1974) 44-51.

Con energía y firmeza, Pedro confiesa que Jesús es *"el Santo de Dios"* (con P^{55}, S, B, versiones antiguas, etc.), es decir, "el Elegido de Dios", el consagrado y unido a él de manera eminente (10,36; 17,19; cf. Mc 1,24; Lc 4,34). Es una confesión sincera, formal y explícita de la mesianidad de Jesús, y su importancia queda subrayada en este momento de crisis y de fracaso. Es una confesión mayor que la de Natanael (1,48). Se trata de *un acto de fe:* los apóstoles han sido dóciles a la atracción íntima del Padre (vv. 44.65). Nótese la fuerza y el vigor de los perfectos griegos "hemos creído" y "hemos conocido", con su sentido de actualidad permanente.

Esta confesión de Pedro es el equivalente juanino de la misma confesión en los sinópticos (Mc 7,27-33; Mt 16,16-23; Lc 9,18-22). En Lucas, como en Juan, esta confesión sigue a la multiplicación de los panes (Lc 9,10-27).

A propósito de la confesión de Pedro como *"el Santo de Dios"*, podemos comentar que la filiación eterna de Jesús es el alma de su mesianidad. Jesús es el verdadero Rey que da vida eterna a los miembros de su reino, el Hijo del hombre que es el perfecto Mediador entre Dios y su pueblo, el Siervo sufriente que vicariamente da su vida por la vida del mundo. Pero él es primariamente el Hijo de Dios, en el sentido metafísico, y por esa razón puede realizar completamente la tarea mesiánica. Él es el único Santo de Dios.

70 *Respondióles Jesús:*
"¿Acaso no os escogí yo a los Doce?
Pero uno de vosotros es un diablo".
(cf. 13,2.27; Mc 8,33).

Y el evangelista comenta pausada y dramáticamente, con frases cortas, y concluye:

71 *Lo decía de Judas, hijo de Simón Iscariote,*
pues él lo iba a entregar.
¡Uno de los Doce!

LA SEMANA DE LOS TABERNÁCULOS (7,1–10,21)

Los acontecimientos del capítulo 6 del evangelio de Juan tuvieron lugar en Galilea, a orillas del lago de Genesaret, en torno a la Pascua del año 29. Ahora, a partir del capítulo 7,1 hasta el 10,21, nos encontramos de improviso en la fiesta de los tabernáculos del mismo año, en Jerusalén.

El evangelista no hace una crónica detallada de los hechos de la vida de Jesús, sino que presenta a su protagonista a través de grandes cuadros significativos. Aquí, en esta gran sección, nos entrega lo sucedido durante la fiesta de los tabernáculos del año 29.

Este conjunto literario presenta una serie de episodios que hacen de Jesús el centro de la fiesta de los tabernáculos en Jerusalén. Estas unidades literarias debieron existir por separado antes de ser artificiosamente colocadas por el evangelista en el orden en el que se encuentran. Numerosos duplicados revelan una larga y complicada historia de redacción[155].

Los episodios se presentan agrupados en tres bloques mayores:

I. Invitación a una manifestación mesiánica (7,1-13).

II. A la mitad de la fiesta de los tabernáculos (7,14-36).

III. El día grande de la fiesta (7,37-10,21).

[155] C. Cory, "Wisdom's Rescue. A New Reading of the Tabernacles Discourse (John 7,1-8,59)", *JournBibLit* 116 (1997) 96-116. Después de subrayar los temas de la Sabiduría en Israel, el autor muestra cómo Juan utiliza las tradiciones sapienciales para describir la actuación de Jesús.

1. INVITACIÓN A UNA MANIFESTACIÓN MESIÁNICA (7,1-13)

INTRODUCCIÓN (vv. 1-2)

1 *Y después de esto, andaba Jesús en Galilea,*
pues no quería andar en Judea
porque los judíos lo buscaban para matarlo.

Este versículo nos informa de que hacia la fiesta de los tabernáculos del año 29, Jesús era ya perseguido por los judíos, es decir, por las autoridades religiosas de Jerusalén (cf. 5,18), y de que esto le había obligado a retirarse a Galilea.

Jn 7,1-52 se presenta como una pieza dramática por la unidad teatral, la división de los diálogos, los diferentes planos, la dramatización de la narración, las invenciones del narrador, la división de las escenas y la finalidad[156].

2 *Pero estaba cerca la fiesta de los judíos:*
los tabernáculos.

La fiesta de los tabernáculos o de las tiendas (Lv 23,39-43; Dt 16,13-15) era la más popular de las festividades nacionales del judaísmo. Se celebraba del 15 al 21 del mes de *Tishrí* (septiembre-octubre). Se levantaban tiendas sobre los techos de las casas, en los patios o en las calles, y en ellas pasaban los días de la fiesta (Lv 23,42). Su finalidad era dar gracias por la cosecha y recordar los prodigios del Éxodo y la peregrinación por el desierto (Éx 23,16; Lv 23,43; Dt 16,13s).

Además, en esta fiesta, la tradición judía elevaba a Dios ruegos por las lluvias del nuevo año. Todos los días bajaba una procesión a la piscina de Siloé y se tomaba de allí agua para derramarla luego sobre el altar, implorando la lluvia para el nuevo año. Por las tardes se organizaban en el templo, en el patio de las mujeres, regocijos populares con luces, música y danzas.

Esta fiesta, agraria en un principio, fue cobrando un sentido mesiánico. Zacarías anunció que los paganos convertidos vendrían a

[156] H. W. Attridge, “Thematic Development and Source Elaboration in John 7,1-36”, *CathBibQuart* 42 (1980) 160-170. G. Rochais, “Jean 7: Une construction littéraire dramatique, à la manière d’un scénario”, *NTStud* 39 (1993) 355-378.

Jerusalén a celebrar la fiesta de los tabernáculos (14,16-19), y el libro de los Jubileos presenta esta fiesta como el nacimiento de Isaac, primer eslabón del pueblo elegido.

Dado que Israel dependía de las lluvias, se comprenderá fácilmente cómo "el agua viva" se convirtió en una metáfora bíblica predominante para designar al Espíritu Santo, don de Dios (7,37-39)[157].

I. Invitación de sus hermanos (vv. 3-5)

3 *Dijéronle, pues, sus hermanos:*
"Sal de aquí y vete a Judea,
para que también tus discípulos
vean las obras que haces,
4 *pues nadie que busca ser visto por las gentes*
hace sus cosas en secreto.
Si haces estas cosas, manifiéstate al mundo".
5 *Pues ni sus hermanos creían en él.*

Las palabras de los parientes de Jesús encierran dos sentimientos. Por una parte, reconocen el poder taumatúrgico de Jesús, y por eso le aconsejan que abandone el estrecho círculo de Galilea y se manifieste en una esfera más amplia, en Jerusalén. Obrar en Galilea equivale a obrar en secreto, mientras que actuar en Jerusalén es manifestarse al mundo.

Pero, por otra parte, la aceptación que de Jesús han hecho sus parientes no ha llegado hasta la entrega personal. Los milagros no han hecho brotar en ellos una fe verdadera. No han comprendido el significado profundo que encierran los signos. Un dejo de ironía se percibe en esta frase: *"Nadie que busca ser visto por las gentes hace sus cosas en secreto…"* (v. 4a).

La invitación de los hermanos de Jesús para que se manifieste al mundo tiene semejanza con el movimiento de las turbas, que quieren apoderarse de Jesús para hacerlo rey (6,15), y sobre todo con las invitaciones que el Tentador hace a Jesús para que se manifieste de una forma ostentosa (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13).

"Sus hermanos" son sus parientes (cf. Mc 3,20-21.31-35). La tradición sinóptica presenta como hermanos de Jesús a Santiago, José,

[157] B. Uval, "'Streams of Living Water'. The Feast of Tabernacles and the Holy Spirit", *JerusalemPersp* 49 (1995) 22-23.

Simón y Judas, y habla también de sus hermanas (cf. Mt 13,55-56; Mc 6,3). San Jerónimo cree que se trata de primos de Jesús, hijos de un hermano de José o de una hermana de María.

"Los discípulos" a los que alude el v. 3 podrían ser, en la mente del redactor, una referencia a los discípulos que habían creído en Jesús, durante la primera Pascua en Jerusalén (2,23 y 4,1).

2. Respuesta de Jesús (vv. 6-9)

6 *Díceles, pues, Jesús:*
"Mi tiempo todavía no está presente,
pero vuestro tiempo siempre está preparado.
7 *No puede el mundo odiaros,*
pero a mí me odia porque yo doy testimonio de él,
de que sus obras son malas.
8 *Vosotros subid a la fiesta; yo no subo a esa fiesta,*
porque mi tiempo todavía no se ha cumplido".
9 *Dicho esto, él se quedó en Galilea.*

Estilísticamente, la respuesta de Jesús es un fragmento muy bien construido: consta de tres grandes frases, cada una con dos incisos en oposición. La expresión *"mi tiempo"* forma una inclusión a la manera semita (vv. 6.8). En cuanto al sentido, estas palabras de Jesús constituyen un ejemplo clásico de la doble perspectiva o del doble nivel que tanto utiliza el evangelista: los hermanos de Jesús hablan de subir a la fiesta de los tabernáculos y Jesús responde aludiendo discretamente ya a su "subida" al Padre (cf. Jn 20,17).

"Mi tiempo" es una expresión que sólo se encuentra dos veces en el cuarto evangelio (vv. 6.8), pero es equivalente a *"mi hora"*, o sea, el momento salvífico de la pasión, muerte, resurrección y ascensión de Jesús al Padre (12,23.27; 13,1; 16,32; 17,1; 19,27). *"Tiempo"* (*kairós*) incluye la idea de un cierto período.

El v. 7 apunta la causa que el mundo (aquí en sentido peyorativo) tiene para odiar a Jesús: *"porque da testimonio de que sus obras son malas"* (cf. 3,19-21; 14,17; 15,18.19; 16,20.33; 17,9.14.25).

Hay que notar finalmente el énfasis dado a *"fiesta"* mediante el demostrativo *"esa"*. La razón formal de la decisión de Jesús para no subir a Jerusalén es clara: *"porque mi tiempo todavía no se ha cumplido"*. Este *"cumplirse"*, en tiempo perfecto, junto con el presente *"subo"*, hace pensar en el cumplimiento de la obra mesiánica de

Jesús: salvar al mundo por la cruz y por su subida al Padre (cf. 3,13; 6,62; 20,17).

Y Jesús permaneció en Galilea.

3. Jesús sube secretamente a la fiesta (vv. 10-13)

10 *Pero, una vez que subieron sus hermanos a la fiesta,*
entonces también él subió;
no manifiestamente, sino en secreto.
11 *Los judíos, pues, lo buscaban en la fiesta y decían:*
¿Dónde está aquél?".
12 *Y había entre la muchedumbre*
un gran cuchicheo en torno a él.
Unos decían: "Es bueno".
Otros decían: "No; sólo seduce a la muchedumbre".
13 *Sin embargo, nadie hablaba públicamente de él,*
por miedo a los judíos.

Pese a la decisión formal de no subir a Jerusalén, Jesús va a la fiesta, pero no sube públicamente, sino en secreto.

¿Cómo concordar la resolución negativa de Jesús con el viaje realizado? Jesús había tomado las palabras de sus hermanos como una invitación a su manifestación definitiva mediante su última subida a Jerusalén para su exaltación y glorificación. Pero como todavía no había llegado la hora marcada por el Padre para ello, dice: "*Yo no subo a esa fiesta, porque mi tiempo todavía no se ha cumplido*".

Sin embargo, Jesús dejó Galilea y subió a Jerusalén, pero en secreto. A partir de este momento, Galilea desaparece definitivamente del cuadro ministerial de Jesús, y sólo después de su resurrección lo encontraremos otra vez en el lago de Tiberías (21,1-23).

El ambiente de Jerusalén es hostil para Jesús, y las autoridades judías han hecho sus advertencias al pueblo. Las opiniones se dividen: para unos, Jesús es un buen hombre; para otros, un seductor. Sin embargo, todo corría en secreto por temor a las amenazas de las autoridades judías.

El evangelio no especifica con exactitud cuándo y cómo se fueron originando las enemistades. La vida de Jesús se presenta ya en un período avanzado. Es de notar que el material de controversia que los sinópticos colocan en los últimos días de la vida de Jesús se

encuentra repartido en el cuarto evangelio entre la fiesta de los tabernáculos y la Pascua de la muerte del Señor.

2. A LA MITAD DE LA FIESTA DE LOS TABERNÁCULOS (7,14-36)

Esta sección comprende tres unidades literarias:
1. El origen de la doctrina de Jesús (vv. 14-24).
2. El origen misterioso de Jesús (vv. 25-31).
3. Jesús anuncia su próxima partida (vv. 32-36).

1. El origen de la doctrina de Jesús (7,14-24)

14 *Ya a la mitad de la fiesta,*
subió Jesús al templo y enseñaba.
15 *Maravillábanse, pues, los judíos y decían:*
"¿Cómo sabe éste letras sin haber aprendido?".

Hacia el cuarto día de la fiesta, Jesús sube al templo. No muestra temor alguno y comienza a enseñar. El imperfecto "*enseñaba*" sugiere una enseñanza continuada y repetida. El verbo "*enseñar*" y el sustantivo "*doctrina*" son un *leit-motiv* de los capítulos 7–8. Jesús aparece como "el Maestro por excelencia", y su enseñanza partía de las Escrituras (cf. 7,14.16.17.28.35; 8,20.28)[158].

La enseñanza de Jesús asombra a las autoridades. Ordinariamente el saber leer y escribir estaba centrado en las Escrituras. El conocimiento de las mismas se adquiría mediante la formación recibida de los *rabbis*. En el caso de Jesús, él jamás había asistido a las escuelas rabínicas y, sin embargo, conocía las Escrituras y las interpretaba sin apoyarse en las opiniones de otros famosos maestros, como acostumbraban hacer los rabinos de ese tiempo. Y lo que es más: a veces, Jesús completaba y superaba las mismas Escrituras con su propia doctrina, expuesta con autoridad (cf. 3,2.11-13; Mt 7,28-29).

La doctrina de Jesús era, pues, lo que causaba la mayor admiración y la inquietud entre las autoridades.

[158] H. van den Bussche, "Leurs Écritures et son enseignement. Jean 7,14-36", *BibVieChrét* 72 (1966) 21-30.

[16]*Respondióles, pues, Jesús y dijo:*
"Mi doctrina no es mía, sino del que me envió".
[17] *"Si alguno quiere hacer la voluntad de él,*
conocerá si la doctrina es de Dios
o si yo hablo por mí mismo.
[18] *El que de sí mismo habla, busca su propia gloria,*
pero el que busca la gloria del que lo envió
es veraz y en él no hay injusticia".

Jesús no transmite sino lo que ha aprendido de Dios, igual que no puede hacer sino lo que ve que Dios hace (5,19). De esta forma, Jesús no es el "autodidacta" que creen los judíos, sino un "teodidacta", o sea, es Dios quien le ha comunicado su doctrina (cf. 5,24.30.36). El origen divino de la doctrina de Jesús será constantemente subrayado por el evangelista (8,26.28; 12,49-50).

Jesús ofrece luego dos indicios como prueba de su afirmación (vv. 17-18):

1. Quien haga la voluntad de Dios percibirá que la doctrina de Jesús es de origen divino. La docilidad a la voluntad divina lleva a creer en Jesús.
2. El que habla por su cuenta busca su propia gloria, pero Jesús no busca con su doctrina ni su propio interés ni su propia gloria, sino la gloria de quien lo envió. Esta actitud proclama que es veraz, digno de crédito y que en él no hay injusticia (falsedad).

[19] *¿Acaso no os ha dado Moisés la Ley?*
Y ninguno de vosotros cumple la Ley.
¿Por qué buscáis matarme?".

Jesús pronuncia luego una frase enigmática que dirige a las autoridades y que la gente no comprende. Con la expresión "*os ha dado la Ley*", Jesús marca una diferencia entre él y el judaísmo. Probablemente hay que percibir aquí las discusiones que la Iglesia primitiva tuvo que sostener contra la sinagoga, hacia finales del siglo I.

En el fondo, Jesús se presenta como *el nuevo Moisés*, anunciado en Dt 18,18, a quien los judíos no sólo no quieren aceptar, sino que lo intentan matar, infringiendo con ello la misma Ley de Moisés. Prueba de ello es la alusión a la observancia de la Ley.

No habiendo comprendido el sentido de la frase de Jesús,

[20] *Respondió la muchedumbre:*
"Tienes un demonio. ¿Quién busca matarte?".
[21] *Respondió Jesús y les dijo:*
"Una obra hice y todos os admiráis de eso.
[22] *Moisés os dio la circuncisión*
(no que sea de Moisés, sino de los Padres)
y en shabbat circuncidáis a un hombre.
[23] *Si un hombre recibe la circuncisión en shabbat*
para que no se viole la Ley de Moisés,
¿os irritáis contra mí porque hice sano
del todo a un hombre en shabbat?
[24.] *No juzguéis según la apariencia,*
sino juzgad con justo juicio".

Jesús se refiere a la curación del paralítico de Bethesdá, hecha en *shabbat* (5,9), y justifica su acción utilizando un argumento valedero entre los rabinos que interpretan la Ley de Moisés.

En la Toráh se encuentran, al parecer, dos prescripciones que se oponen: por una parte, según Gn 17,12 y Lv 12,3, un niño recién nacido debe ser circuncidado al octavo día; por otra, el *shabbat* debe ser guardado con la abstención de todo trabajo (Éx 20,8-11; Dt 5,12-15). ¿Qué hacer cuando estos dos preceptos coinciden el mismo día? ¿Cuál de los dos prevalece?

Los rabinos se pronunciaban en favor de la circuncisión aunque se rompiera el reposo sabático. *Rabbi* José (150 d. C.) decía: "Mirad qué amada es la Ley de la circuncisión: ella desplaza al *shabbat*. Es permitido hacer en *shabbat* todo lo necesario para la circuncisión".

Pero esto traía otras consecuencias, y así, a propósito de poder o no poder curar a un enfermo en *shabbat*, *Rabbi* Eliezer contestaba: "Si la circuncisión, que concierne a uno de los 248 miembros del cuerpo del hombre, desplaza al *shabbat*, cuánto más todo el cuerpo de un hombre debe desplazar al *shabbat*"[159].

La incidental *"no que sea de Moisés, sino de los Padres"* enfatiza la dignidad e importancia de la circuncisión (Gn 17,10-13; Lv 12,3).

[159] Strack – Billerbeck, *Das Evangelium nach Johannes*, p. 488.

Como se ve, Jesús con su respuesta no quiere anular el *shabbat*, sino únicamente justificar la obra buena que ha realizado, e invita a los judíos a juzgar el caso no según las apariencias, sino con justo juicio (cf. Lv 19,15).

Más aún, al querer matar a Jesús porque ha curado en *shabbat*, los judíos están violando la Ley dada por Moisés, pues ella tácitamente permitía la circuncisión y, en consecuencia, curar a un enfermo.

El profeta Isaías anunciaba que el Mesías juzgaría no por las apariencias, sino con justo juicio (Is 11,3-4).

Examinando de cerca los textos 5,17ss y 7,21-24, vemos que el evangelista ha consignado dos justificaciones diferentes al episodio de Bethesdá. La justificación de 7,21ss parece más primitiva, en tanto que la de 5,17 reviste tintes más acusados de teología juanina.

2. El origen misterioso de Jesús (7,25-31)

25 *Decían, pues, algunos de los jerosolimitanos:*
"¿No es éste a quien buscan para matar?
26 *Y he aquí que habla en público y no le dicen nada.*
¿Acaso de verdad habrán conocido los jefes
que éste es el Mesías?
27 *Pero de éste sabemos de dónde es;*
mas del Mesías, cuando venga,
nadie sabrá de dónde es".

La gente de Jerusalén se plantea directamente la cuestión de la mesianidad de Jesús. El milagro del paralítico en *shabbat*, la justificación que Jesús ha dado y la libertad con la que habla en público permiten preguntarse si las autoridades habrán reconocido en Jesús al Mesías. Pero surge una dificultad: el origen del Mesías.

Todo el mundo sabía que Jesús era de Galilea; más aún, de Nazaret (1,45-46; 2,11-13; 4,54; 5,1; 7,9-10; 18,5.7; 19,19). En cambio, según las creencias judías, basadas en los profetas (Is 7,14-17; Mal 3,1; Dn 7,13), el Mesías tendría un origen misterioso y sería revelado al mundo repentinamente. Estas ideas sobre el misterioso origen del Mesías se habían desarrollado en la literatura intertestamentaria, como Henoc 46; 2 Esd 7,28; 13,32.

28 *Gritó, pues, Jesús en el templo,*
enseñando y diciendo:
"Conque me conocéis y sabéis de dónde soy.
Sin embargo, no he venido por mí mismo,
pero es veraz el que me envió,
al cual vosotros no conocéis.
29 *Yo lo conozco,*
porque de él vengo y él me envió".

La respuesta de Jesús es solemne y enfática, como dejan ver estas palabras: "*Gritó, pues, Jesús en el templo, enseñando*". Jesús admite que los judíos conocen su origen humano; sin embargo, ignoran su verdadero origen: él es esencialmente un Enviado de Dios (v. 16s), a quien los judíos no conocen; en cambio, Jesús lo conoce, porque de él viene y él lo envió. El texto griego es muy fuerte; literalmente dice: "*De él soy y él me envió*"[160].

Los jerosolimitanos se detienen en el plano de las realidades humanas, sin adentrarse en el misterio profundo de la personalidad de Jesús. En este fragmento juanino, Jesús es presentado e identificado con la Sabiduría divina que está en Dios (Sab 9,9.16; Job 28; Bar 3,16-31; Prov 8,22-31). Así se comprende el sentido fuerte del texto griego: "*De él soy y él me envió*".

30 *Buscaban, pues, aprehenderlo,*
pero nadie echó mano sobre él,
porque todavía no había llegado su hora.

Después de esas afirmaciones, que debieron de parecer muy audaces y quizá blasfemas, las autoridades quisieron aprehender a Jesús. Sin embargo, nadie le echó mano, "*porque todavía no había llegado su hora*". La muerte de Jesús no es un asunto que dependa de las voluntades humanas. Morirá cuando llegue el momento decretado por Dios, que lo ha enviado, y entonces él mismo se entregará (18,6-8).

Una cosa está clara: el origen divino de Jesús fue una piedra de escándalo y el motivo que llevó a los judíos a quererlo matar (5,18; 7,30). A ello se añade el testimonio dado por Jesús de que "*las obras del mundo son malas*" (7,7).

160 J. O'Callaghan, en *Nuevo Testamento griego-español,* BAC, Madrid 1997, p. 529, traduce: "De él procede mi existencia y él me envió".

[31] *Pero muchos de la muchedumbre creyeron en él y decían:*
"Cuando venga el Mesías,
¿acaso hará mayores signos de los que éste ha hecho?".

Este texto nos informa de que algunos del pueblo creyeron en Jesús. Era una fe incipiente, basada en los portentosos signos realizados por Jesús. Aunque no existe ningún texto del AT que anuncie un Mesías taumaturgo, esa idea, sin embargo, se había hecho corriente en los tiempos de Jesús (cf. Mc 13,22; Mt 12,22-23). Posiblemente había nacido al combinarse la idea del Mesías con la del profeta-como-Moisés y con la de Elías, ambos obradores de prodigios.

3. Jesús anuncia su próxima partida (7,32-36)

[32] *Oyeron los fariseos a la turba*
cuchicheando eso acerca de él,
y los sumos sacerdotes y los fariseos
enviaron alguaciles para que lo prendiesen.

Los alguaciles son la policía del templo. Al nombrar a los sumos sacerdotes y a los fariseos, el evangelista tiene en mente a las autoridades religiosas, que intervinieron fuertemente para condenar a muerte a Jesús.

[33] *Dijo, pues, Jesús:*
"Todavía estaré un tiempo con vosotros,
y luego iré al que me envió.
[34] *Me buscaréis y no me encontraréis,*
y donde yo estoy, vosotros no podéis venir".

Es la primera mención de la partida de Jesús al Padre (cf. 8,21; 12,35; 13,33.36; 17,24). Jesús permanecerá todavía un tiempo y regresará después al que lo envió. Son éstas unas palabras misteriosas y enigmáticas, que tienen toda la probabilidad de reproducir unas palabras literalmente auténticas de Jesús.

Estas palabras de Jesús, como otras de este mismo capítulo, tienen como fondo bíblico expresiones de los profetas (Am 8,11-12; Os 5,6) y palabras sobre la Sabiduría divina (Job 28, 12ss; Bar 3,14-15; Eclo 24,8; Sab 9,10; Prov 1,28-29):

Is 55,6: "*Buscad a Yahveh mientras se deja encontrar; llamadle mientras está cercano*".

Sab 6,12: "*Radiante e inmarcesible es la Sabiduría. Fácilmente la contemplan los que la aman y la encuentran los que la buscan*".

Hay que aprovechar el tiempo concedido por Dios. Los judíos han recibido la revelación de lo que es Jesús. Es el momento de aceptarlo; después será tarde. Morirán en su pecado (8,21) y no podrán estar donde Jesús está. En cambio, los discípulos que han creído en Jesús participarán de su compañía (12,26; 13,36; 17,24).

35 *Dijéronse, pues, los judíos unos a otros:*
"¿A dónde va a ir éste, que nosotros
no lo encontraremos?
¿Acaso va a irse a la diáspora
de los griegos a enseñar a los griegos?
36 *¿Qué significan esas palabras que dijo:*
'Me buscaréis y no me encontraréis,
y donde yo estoy, vosotros no podéis venir'?".

Los judíos permanecen cerrados y no comprenden la palabra de Jesús. Piensan que irá a enseñar a los de la "diáspora de los griegos". Esta expresión designa a los judíos esparcidos en el mundo griego. Ellos tal vez lo escucharán. Esta frase de los judíos tiene un cierto parecido con la frase profética que pronunciará Caifás (11,49-50) y que el evangelista comentará: *"Jesús iba a morir no sólo por la nación, sino también para congregar en uno a todos los hijos de Dios dispersos"* (11,51-52).

3. EL DÍA GRANDE DE LA FIESTA (7,37–10,21)

La sección que corre desde 7,37 a 10,21 está formada por ocho unidades literarias (7,37-39; 7,40-44; 7,45-52; 8,12-20; 8,21-30; 8,31-59; 9,1-41; 10,1-21). Esta disposición no obedece a una secuencia histórica, sino que es más bien una *agrupación teológica* en torno a la fiesta de los tabernáculos.

1. Jesús, manantial de agua viva (7,37-39)

El pasaje del "agua viva" tiene una importancia capital, por su contenido cristológico y pneumatológico[161].

[161] M. É. Boismard, "'De son ventre couleront des fleuves d'eau' (Jean 7,38)", *RevBib* 65 (1958) 523-546. J. P. Audet, "De son ventre couleront des fleuves d'eau", *RevBib* 66 (1959) 369-386. P. Grelot, "À propos de Jean

[37] *El último día, el día grande de la fiesta,*
Jesús se puso de pie y gritó diciendo:
"Si alguno tiene sed, que venga a mí,
[38] *y que beba el que cree en mí".*
Como dijo la Escritura,
"de su interior correrán ríos de agua viva".

Se discute a qué día se refiere el evangelista: al séptimo día de la semana de los tabernáculos o al octavo, que era un día de reposo, añadido tardíamente y que servía de clausura de las fiestas. Teniendo en cuenta la expresión "*el día grande de la fiesta*", se trata probablemente del séptimo día. Las ceremonias que se llevaban a cabo ese día y las palabras de Jesús cuadran perfectamente.

La palabra pronunciada por Jesús en esta ocasión presenta en los manuscritos puntuaciones diferentes. De la puntuación que se prefiera, se siguen diferentes interpretaciones. Dos son las principales posibilidades.

a) "*Si alguno tiene sed, que venga a mí,*
y que beba el que cree en mí".
Como dijo la Escritura,
'de su seno correrán ríos de agua viva'".

b) "*Si alguno tiene sed, que venga a mí y beba.*
El que cree en mí, según dijo la Escritura,
de su seno correrán ríos de agua viva".

Ante todo, en lugar de "*de su seno*" o "*de su vientre*", se podría traducir simplemente "*de él*" o "*de su interior*", pues probablemente hay en la base un texto arameo que permite esta doble versión.

El primer texto es sostenido por manuscritos latinos del siglo II, por Padres (Hipólito, Cipriano, Ireneo y otros Padres occidentales)

VII,38", *RevBib* 67 (1960) 224-225. P. Grelot, "Jean 7,38: eau du rocher ou source du temple?", *RevBib* 70 (1963) 43-51. J. B. Cortés, "Yet Another Look at Jn 7,37-38", *CathBibQuart* 29 (1967) 75-86. M. Miguens, "El agua y el Espíritu en Jn 7,37-39", *EstBíb* 31 (1972) 369-398. G. D. Fee, "One more – John 7,37-39", *ExpTimes* 89 (1978) 116-118. Z. C. Hodges, "Rivers of Living Water – John 7,37-39", *BiblSac* 136 (1979) 239-248. A. Pinto da Silva, "Giovanni 7,37-39", *Salesianum* 45 (1983) 575-592. R. Robert, "Approche littéraire de Jean 7,37-39", *RevThom* 86 (1986) 257-268. B. H. Grigsby, "'If Any Man Thirsts…'. Observations on the Rabbinic Background of John 7,37-39", *Biblica* 67 (1986) 100-108.

y por comentadores modernos: Loisy, Bultmann, Barrett, Jeremias, Dodd, Braun, Boismard, Brown, Audet, Mollat, Hoskyns[162].

De esta puntuación brota una *interpretación cristológica*. Jesús es presentado nuevamente como el dador del agua viva (cf. 4,10; 19,34; 20,22; Ap 22,1). Quien tenga sed y crea en Jesús, que vaya a él y beba, porque dice la Escritura que de su seno, de su interior, correrán ríos de agua viva. Esta referencia a la Escritura no es la cita de un texto determinado. Pueden proponerse como posibles alusiones los textos que se refieren a la roca del desierto de donde brotó agua (Éx 17,5-6; Nm 20,7-11; Sal 78,15-16.24; 104,8; 105,40-41; Dt 8,15; Is 43,20; 44,3; 48,21; 1 Cor 10,4) y también el río de agua que sale del nuevo templo descrito por Ez 47,1-11 y comentado por Zac 14,8 (cf. Jn 2,21; Ap 22,1ss).

El segundo texto es sostenido por los papiros $P^{66, 75}$, por Padres (Orígenes, Cirilo de Jerusalén, Basilio, Atanasio), por comentadores modernos (Wescott, Schlatter, Bernard, Lightfoot, Bover, Dubarle, etc.) y por ediciones críticas del texto (Nestle, GNT Bible Societies).

El sentido es: quien tenga sed, que vaya a Jesús y beba. Y esa agua, recibida de Jesús, se tornará tan abundante en el creyente que de su interior brotarán ríos de agua viva. Según esta interpretación, el creyente es la fuente de agua viva, y el mejor comentario a este pasaje lo ha dado el mismo evangelista por anticipado en el diálogo de Jesús con la samaritana (4,13-14). En cuanto a la cita de la Escritura, el texto que mejor refleja el pensamiento es Is 58,11: "*Te guiará Yahveh de continuo y serás como huerto regado o como manantial cuyas aguas nunca faltan*". Otras referencias a las que podría aludir el evangelista son Zac 14,8; Prov 4,23; 5,15; 18,4; Eclo 24,30-33.

¿Cuál de las dos puntuaciones preferir? Nos inclinamos por la primera, pues la interpretación cristológica que de ella se desprende armoniza perfectamente con el significado de la fiesta de los tabernáculos, la fiesta judía más importante en tiempos de Jesús. Estaba asociada con la llegada del día de Yahveh (Zac 9-14) y era también la fiesta en la que se imploraba el agua nueva que aseguraría la fertilidad de los campos. Cada uno de los siete días se organizaba una procesión desde la fuente de Gihón hasta el templo. El sacerdote tomaba agua de la fuente y la llevaba en un jarro; por su parte, la multitud sostenía en sus manos ramas, símbolos de las tiendas, y frutos, símbolos de la cosecha. Durante la procesión se cantaban los salmos

[162] Pío XII, *Acta Apostolicae Sedis,* Vaticano 1956, 303ss.

del Hallel (salmos 113-118). Al llegar al altar de los holocaustos, el sacerdote daba una vuelta en torno al mismo y derramaba el agua sobre él. El séptimo día era el más solemne. Se daban siete vueltas al altar.

Pues bien, en este marco Jesús se puso de pie y exclamó:

"Si alguno tiene sed, que venga a mí,
y que beba el que cree en mí".
Como dijo la Escritura,
'de su interior correrán ríos de agua viva'".

Con estas palabras, Jesús se propone como la auténtica fuente de agua viva[163]. Su cuerpo, que es el nuevo templo (2,21), es el manantial de donde correrán ríos de agua viva. Una sola condición es necesaria para beneficiarse de ellos: ir a Jesús y creer en él.

¿A qué realidad se refería Jesús con el símbolo del agua viva? El mismo evangelista lo revela a continuación:

39 *Esto lo dijo del Espíritu que iban a recibir*
los que habían creído en él.
Pues todavía no había Espíritu,
porque Jesús aún no había sido glorificado.

Versiones antiguas y algunos Padres suponen un original así: "Todavía no había sido dado el Espíritu". Sin embargo, hay que tener en cuenta que este texto mira no tanto el misterio de Dios en sí mismo cuanto a Dios en sus relaciones con los hombres. Por lo tanto, se puede mantener el texto corto.

En los planes de salvación, la donación plena, total, abundante y mesiánica del Espíritu Santo estaba condicionada a la glorificación de Jesús por su muerte y su ascensión (16,7; 19,30.34; 20,22; Hch 2,33). El Espíritu Santo es, pues, *el* agua viva, *el don de Dios*,

[163] G. Bienaimé, "L'annonce des fleuves d'eau vive en Jean 7,37-39", *RevThéolLouv* 21 (1990) 281-310, 417-454, sugiere traducir, de acuerdo a la sintaxis semita: "Si alguno tiene sed, que venga a mí, y beberá el que cree en mí". Los textos del AT que subyacen en Jn 7,38 son Éx 17,6; Zac 14,8; cf. Ap 21,1.6.22; 22,17. M. J. J. Menken, "The Origin of the Old Testament Quotation in John 7,38", *NovTest* 38 (1996) 160-175, piensa que la cita del AT es el salmo 77,16.20 (LXX) y que el epíteto "viva" dado al agua viene de Zac 14,8. J. Marcus, "Rivers of Living Water from Jesus' Belly (John 7,38)", *JournBibLit* 117 (1998) 328-330, cree que el texto del AT que subyace en Jn 7,38 es Is 12,3. Pero Jn 7,38 ha interpretado la expresión "las fuentes de la salvación" (*y^{e}shuáh*) como "el vientre de Jesús"(*y^{e}shúa*).

que brota de Jesús glorificado y que Jesús da al que se acerca y cree en él.

Otra realidad escondida bajo el símbolo del agua viva puede ser *"la revelación misma de Jesús"*. La razón de esta suposición es la siguiente: este pasaje se encuentra en un contexto de temas sapienciales, y es fácil recordar la invitación que la Sabiduría hace a los hombres para que participen en su banquete (Prov 1,20; 8,2-3; 9,3ss; Is 55,1; Sal 40,8s). En esta línea, Jesús invita a los creyentes a recibir *el agua viva de su revelación*, su Ley nueva.

Este pasaje, no necesariamente bautismal en sí mismo, fue utilizado por el cristianismo antiguo como un símbolo del sacramento, según puede verse en las pinturas de las catacumbas romanas.

Una última probabilidad de lectura de este importante texto es la siguiente: *"Si alguno tiene sed, que venga a mí, y que beba el que cree en mí"*. Hasta aquí serían las palabras de Jesús: unas palabras en enigma, y lo demás sería el comentario del evangelista, a saber: *"Como dijo la Escritura, 'de su vientre correrán ríos de agua viva'. Esto lo dijo del Espíritu que iban a recibir los que habían creído en él, pues todavía no había Espíritu, porque Jesús aún no había sido glorificado"*.

2. El mesías de Belén (7,40-44)

39 Entre la muchedumbre,
habiendo oído estas palabras, unos decían:
"Éste es verdaderamente el Profeta".
41 Otros decían: "Éste es el Mesías",
Y otros: "¿Acaso de Galilea viene el Mesías?
42 ¿No dijo la Escritura que del linaje de David
y de Belén, la aldea de donde era David,
vendría el Mesías?".
43 Se produjo, pues, una división
en la muchedumbre a causa de él.
44 Algunos de ellos querían aprehenderlo,
pero nadie echó mano sobre él.

Este fragmento nos informa sobre las discusiones que se suscitaban entre el pueblo en torno a Jesús, por sus obras y palabras. Algunos creían que Jesús era *"el profeta-como-Moisés"* anunciado en Dt 18,18. Otros se preguntaban si no sería *"el Mesías"*. En el am-

biente religioso del tiempo de Jesús, se distinguía entre el Profeta anunciado en Dt 18 y el Mesías (Jn 1,20-21).

Sin embargo, se presentaba una dificultad para reconocer a Jesús como el Mesías. Según las Escrituras, el Mesías debería ser descendiente de David y nacer en Belén (cf. 2 Sm 7,12; Sal 89, 3-5; Miq 5,1s). Jesús, en cambio, se suponía que era de origen galileo, de Nazaret (1,45s). Su nacimiento en Belén era un secreto en el círculo de los íntimos.

Es interesante la semejanza de situaciones entre el v. 27 y el v. 42. Allí, el pueblo sabe que Jesús es originario de Nazaret. Por lo tanto, no puede ser el Mesías, pues éste deberá ser de origen desconocido. Pero se equivocan: Jesús viene del cielo y ellos lo ignoran. Puede ser él entonces el Mesías desconocido. Aquí, el pueblo sabe que Jesús era de Galilea. Por lo mismo, no puede ser el Mesías, ya que éste debe nacer en Belén, la aldea de David. Pero están en un error: Jesús nació en Belén y ellos no lo saben. Puede ser, por lo tanto, el Mesías davídico.

El pueblo, pues, se divide a propósito de Jesús. Algunos quisieron arrestarlo, pero nadie puso las manos sobre él (7,1.30).

3. El profeta no surge de Galilea (7,45-52)

45 *Llegaron, pues, los alguaciles a los sumos*
sacerdotes y a los fariseos
y éstos les dijeron: "¿Por qué no lo habéis traído?".
46 *Respondieron los alguaciles:*
"¡Jamás ha hablado así un hombre!".
47 *Les respondieron entonces los fariseos:*
"¿Acaso también vosotros habéis sido engañados?
48 *¿Acaso alguno de los jefes ha creído en él,*
o de los fariseos?
49 *Pero esta muchedumbre, que no conoce la Ley,*
¡son unos malditos!".
50 *Les dice Nicodemo, el que había ido a él antes,*
que era uno de ellos:
51 *"¿Acaso nuestra Ley condena al hombre*
si no lo ha escuchado primero
y conoce lo que hace?".
52 *Respondieron y le dijeron:*
"¿Acaso también tú eres de Galilea?

¡Investiga y mira que el Profeta
no surge de Galilea!".

Esta unidad nos hace conocer que también hubo disensiones entre los notables a propósito de Jesús.

El v. 45 es una aparente secuencia del v. 32. Los sumos sacerdotes y los fariseos reclaman a los guardias que no han cumplido su misión. El término "jefes" (v. 48) designa a los miembros del sanedrín. Los alguaciles han sido cautivados por la palabra de Jesús. Los notables condenan la fe del pueblo y tratan de malditas a esas gentes sencillas y no letradas, "el pueblo de la tierra" (*am ha árets*), a quienes ya defendía el profeta Jeremías (5,4).

Pero Nicodemo, uno de los sanedritas, que había ido de noche a ver a Jesús, interviene aludiendo a la Ley que prohíbe condenar "al hombre" sin oírlo (Dt 1,16; 17,4; Éx 23,1; Jn 3,1-2). La designación de Jesús como "*o ánthropos*" ("el hombre"), título cristológico importante en 19,5b, revela en las palabras de Nicodemo de 7,51 un contenido revelatorio más profundo[164].

Por otra parte, en la intervención de Nicodemo el lector percibe que el maestro de Israel tiene la intención de defenderlo. Sus colegas no pueden contradecirle y acuden al insulto personal: "*¿Acaso también tú eres de Galilea? ¡Investiga y mira que el Profeta no surge de Galilea!*"[165].

Preferimos la lectura "*el Profeta*", con artículo, según los papiros Bodmer (siglo II), que es una alusión al profeta-como-Moisés. La lectura corriente, "*un profeta no surge de* Galilea", va en contra de la historia: el profeta Jonás fue de Gat Jéfer, poblado de la Alta Galilea (2 Re 14,25).

Las secciones 7,25-36 y 7,37-52 tienen entre sí tantos paralelos que nos invitan a considerarlos como posibles duplicados de una misma situación.

Se presenta enseguida un paréntesis –el pasaje de la mujer adúltera (7,53–8,11)– que rompe la secuencia de los temas que Jesús está tratando en la fiesta de los tabernáculos y que continuarán a partir de 8,12.

[164] F. Wessel, "'Der Mensch' in der Verteidigungsrede des Nikodemus Joh 7,51 und das 'Ecce Homo'", *StudNTUmwelt* 17 (1992) 195-214.

[165] S. Pancaro, "The Metamorphosis of a Legal Principle in the Fourth Gospel. A Closer Look at Jn 7,51", *Biblica* 53 (1972) 340-361. M. Avanzo, "Las relaciones entre los rabinos y el pueblo", *RevistBíb* 37 (1975) 9-15.

La mujer adúltera (7,53–8,11)

7,53 Y se fueron cada uno a su casa,
8,1 en tanto que Jesús se fue al monte de los Olivos.
2 Pero por la mañana se presentó de nuevo en el templo
y todo el pueblo venía a él, y sentado les enseñaba.
3 Entonces los escribas y los fariseos
traen a una mujer sorprendida en adulterio,
y, habiéndola colocado en medio,
4 le dicen:
"Maestro, esta mujer ha sido sorprendida
en acto de adulterio
5 y, en la Ley, Moisés nos ordenó apedrear a éstas.
Tú, pues, ¿qué dices?".
6 Mas decían esto para probarlo,
con el fin de tener de qué acusarle.
Pero Jesús, inclinándose,
escribía con el dedo en la tierra.
7 Mas como ellos persistieran en preguntarle,
se incorporó y les dijo:
"El que de vosotros no tenga pecado
arroje el primero sobre ella una piedra".
8 Y de nuevo, inclinándose, escribía en la tierra.
9 Ellos, al oírle, salieron uno por uno,
comenzando por los ancianos,
y se quedó solo, y la mujer en medio.
10 Incorporándose, entonces Jesús le dijo:
"Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te condenó?".
11 Ella dijo: "¡Nadie, Señor!".
Dijo Jesús: "¡Tampoco yo te condeno.
¡Anda y no peques más!".

Autenticidad

Algunos códices unciales (D, G, H, K) y Padres occidentales (Ambrosio, Jerónimo, Agustín) ofrecen el pasaje de la mujer adúltera en este sitio del cuarto evangelio (7,53–8,11)[166].

Pero esta misma escena no se encuentra en los papiros Bodmer[66, 75], ni en los unciales más importantes (S, A, B, C), ni en numerosos

[166] G. Colombo, "La critica testuale di fronte alla pericope dell'adultera", *RivistBib* 42 (1994) 81-102.

códices minúsculos; además, este fragmento es ignorado por Padres orientales (Diatessaron, Clemente, Tertuliano, Orígenes, Cipriano, Crisóstomo).

Otros manuscritos consignan esta historia después de Jn 7,36 o 21,24, e, incluso en el evangelio de Lucas, después de 21,38.

Ante esta fluctuación en la tradición manuscrita, y no cuadrando este pasaje en el contexto del cuarto evangelio, se puede pensar que primitivamente esta pieza no formó parte del evangelio de Juan. Por otra parte, dada su fisonomía literaria y su teología, no es difícil que se trate de una pieza de Lucas. Su sitio conveniente podría ser en el tercer evangelio después de 21,38, durante los últimos días del ministerio de Jesús[167].

Canonicidad

En cuanto a la inspiración y canonicidad, la historia de la mujer adúltera fue incluida por san Jerónimo en la Vulgata, siendo, por tanto, reconocida por la Iglesia católica como canónica e inspirada[168].

Interpretación de la escena[169]

1. ¿Por qué fue llevada a Jesús la mujer pecadora?

Según Jn 18,31, los judíos habían perdido el derecho de condenar a muerte. Este poder quedaba reservado a la autoridad romana. Pues bien, escribas y fariseos quieren tender un lazo al Maestro: si Jesús condena a muerte a la mujer, tendrá dificultades con la autoridad romana; si la deja impune, violará claramente las normas de la Ley de Moisés (Lv 20,10; Dt 22,22-24; Ez 16,38-40). Recuérdese el debate sobre el tributo debido al César (Mc 12,13-17).

[167] J. Rius-Camps, "Origen lucano de la perícopa de la mujer adúltera (Jn 7,53–8,11)" *FilolNT* 6 (1993) 149-175. M. Gourgues, "Moi non plus je ne te condamne pas": Les mots et la théologie de Luc en Jean 8,1-11", *StudRel-/SciRel* 19 (1990) 305-318.

[168] Denzinger – Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona 1999, nn. 1503-1504.

[169] F. Rousseau, "La femme adultère. Structure de Jn 7,53-8,11", *Biblica* 59 (1978) 463-480. S. A. James, "The Adulteress and the Death Penalty", *JournEvangTheolSoc* 22 (1979) 45-53. Z. C. Hodges, "The Woman Taken in Adultery. The Text. Exposition (John 7,53-8,11)", *BiblSac* 136 (1979) 318-332. 137 (1980) 41-53. A. Watson, "Jesus and the Adulteress", *Biblica* 80 (1999) 100-108.

2. ¿Por qué y qué fue lo que Jesús escribía en la tierra?

No podemos tener sobre este detalle un conocimiento seguro. Probablemente Jesús se inclina para trazar sobre la tierra simplemente líneas o rasgos, desentendiéndose aparentemente del problema y dando a entender con ello que él se sitúa en un plano diferente.

Algunos comentadores ven en el gesto de Jesús un signo mesiánico. La mención a la Ley recuerda que ésta fue escrita por "el dedo de Dios" sobre duras tablas de piedra (Éx 31,18; Dt 9,10); en cambio, Jesús escribe con el dedo su nueva Ley sobre la tierra, la cual tiene un sentido teológico particular: el grano de trigo hundido en la tierra produce fruto (Jn 12,24); la tierra fue el lugar donde el Hijo glorificó al Padre (17,4)[170].

3. ¿Qué significan las palabras de Jesús: "El que de vosotros no tenga pecado, arroje el primero sobre ella una piedra"?

Jesús no intentó con esto acusar a los jueces del mismo pecado, ni exigirles no ser pecadores para poder juzgar: ¿quién, entonces, podría desempeñar ese oficio? Jesús ve ante todo la insinceridad de su actitud; quieren ponerle una trampa, ¿no hay en ello también motivo de condenación? ¿No es eso en ellos un grave pecado, que clama justicia? Además, están juzgando según las apariencias, sin ver el interior de la mujer y su posible arrepentimiento.

4) ¿Cuál es el mensaje de la historia de la mujer adúltera?

El significado global de la historia es claro y transparente. Es de las páginas más consoladoras del evangelio. Jesús, voluntaria y públicamente, quiere superar una vez más el rigorismo de la Ley antigua, cuando existe la conversión interior (Dn 13).

El pasaje subraya la autoridad divina de Jesús. Además, resplandecen armoniosamente dos sentimientos de su corazón: por una parte, la no aceptación del pecado: "*Anda… y no peques más*"; por otra, su perdón misericordioso: "*Tampoco yo te condeno*". El mo-

[170] P. S. Minear, "Writing on the Ground: The Puzzle in John 8,1-11", *HorBibTheol* 13 (1991) 23-37. Al escribir en la tierra, Jesús realizó un signo profético de su autoridad mesiánica. El redactor del evangelio encontró en ese gesto la remoción de la primera maldición (Gn 3,17) y el retorno a la bondad de la primera creación (Gn 1,31; 2,4). H. Schöndorf, "Jesus schreibt mit dem Finger auf die Erde: Joh 8,6b.8", *BibZeit* 40 (1996) 91-93.

mento en el que la mujer pecadora está frente a Jesús, "el hombre sin pecado", es un instante dramático. San Agustín captó su hermosura y la dejó plasmada en una brillante fórmula latina: "*Relicti sunt duo: misera et Misericordia*" ("Quedaron los dos: la miserable y la Misericordia").

4. El testimonio de la luz (8,12-20)

Continúa la serie de instrucciones que Jesús está impartiendo durante la fiesta de los tabernáculos. Se presenta un nuevo diálogo. Son ahora los fariseos quienes intervienen directamente. Jesús está enseñando en el templo; se encuentra en el patio de las mujeres, cerca del tesoro. Trece cepos recibían las ofrendas del pueblo (v. 20; cf. Mc 12,41; Lc 21,1).

> 12 *De nuevo, pues, les habló Jesús, diciendo:*
> *"¡Yo soy la Luz del mundo!*
> *El que me sigue no camina en la tiniebla,*
> *sino que tendrá la luz de la vida".*

Este testimonio, lleno de majestad, recuerda la columna de fuego que guiaba a los israelitas en su marcha por el desierto (Éx 13,21s; Sab 18,3s) y la salvación mesiánica anunciada en Is 9,1 y en los cánticos del Siervo de Yahveh (Is 42,6-7; 49,6). El tema de la luz está también en conexión con la festividad de los tabernáculos, "fiesta de las luces", y es uno de los más característicos del pensamiento juanino (Jn 1,4.9; 3,19; 9,4-5; 12,35.36.46; 1 Jn 1,5-6; 2,9-11).

Jesús proclama solemnemente: "*¡Yo soy la Luz del mundo!*". Las perspectivas son de un universalismo absoluto. Quien sigue a Jesús, esto es, quien cree en él, posee la luz que comunica vida y se convierte en hijo de la luz (12,36), y va por el camino seguro, que es él mismo (14,6)[171].

Jesús se había presentado como dador de agua de vida (4,11; 7,38) y como "el pan de la vida" (6,51-58), y ahora se manifiesta como "*la luz de la vida*" eterna, el revelador por excelencia de las cosas de Dios, el que ilumina las mentes de todos los hombres con la verdad.

[171] H. Troadec, "Le témoignage de la Lumière (Jean 8,12-59)", *BibVieChrét* 49 (1963) 16-26.

La metáfora de la luz-revelación tiene sus raíces en los escritos de sabiduría (Prov 8,22; Sab 7,26). La presentación dualística de oposición entre la luz y la tiniebla se encuentra también en los escritos de Qumrán (1Q S 2,3; 3,7.20-21).

[13] *Dijéronle entonces los fariseos:*
"Tú das testimonio de ti mismo;
tu testimonio no es verdadero".
[14] *Respondió Jesús y les dijo:*
"Aunque yo dé testimonio de mí mismo,
mi testimonio es verdadero,
porque sé de dónde vine y a dónde voy,
pero vosotros no sabéis
de dónde vengo, ni a dónde voy.
[15] *Vosotros juzgáis según la carne,*
yo no juzgo a nadie.
[16] *Y si yo juzgo, mi juicio es verdadero,*
porque no estoy solo,
sino yo y el Padre, que me envió.
[17] *Y en vuestra Ley está escrito que*
el testimonio de dos hombres es verdadero.
[18] *Yo soy quien da testimonio de mí mismo,*
y da testimonio de mí el Padre, que me envió".

Los fariseos comienzan rechazando el testimonio que Jesús ha dado de sí mismo. Pero Jesús arguye en favor de su propio testimonio y del juicio que él emite. Afirma que su testimonio y su juicio son valederos. Hay razones para ello. Según la Ley, para que un testimonio valga debe brotar al menos de dos personas (Dt 17,6; 19,16; Nm 35,30). Ahora bien, el testimonio de Jesús brota en realidad de dos personas: de él y del Padre, que lo envió (cf. 5,32.37).

Al emplear Jesús la expresión "*yo y el Padre que me envió*" (v. 16) y la simple afirmación "*yo soy*" (v. 18), está usando una forma del nombre divino y está implicando su solidaridad íntima con el Padre.

Se trata, además, de un testimonio consciente: él sabe de dónde viene y a dónde va, y conoce su verdadero origen (13,3; 16,28); sabe que el Padre está con él (16,32)), en él (10,38; 14,l0s; 17,21-23), y que los dos son "uno" (10,30). En cambio, el juicio que los fariseos emiten acerca de Jesús es según la carne y según las apariencias, pues no saben ni de dónde viene ni a dónde va.

Compárense las expresiones semejantes de 8,15-16 con 5,30; 7,24, y nótense las diferentes perspectivas de pensamiento en 8,14 y 5,31; 8,14 y 7,28.

[19] *Decíanle, pues: "¿Dónde está tu padre?".*
Respondió Jesús:
"Ni a mí me conocéis, ni a mi Padre;
si me conocierais a mí,
también conoceríais a mi Padre".

La pregunta de los fariseos se sitúa, al estilo de otras, en el plano de las realidades de abajo, terrestres (cf. 2,20; 3,4; 4,11; 4,33; 6,34; etc.), e incluye un sentimiento de incredulidad (5,17-18).

Jesús responde aludiendo a su origen celeste. Si los fariseos conocieran quién es realmente Jesús, conocerían también quién es su verdadero Padre. Pero permanecen en la ignorancia. El tema del conocimiento del Padre y del Hijo aparecerá más adelante (12,44-45; 14,8-9; 15,21; 16,3).

[20] *Estas palabras habló en el tesoro,*
enseñando en el templo.
Y nadie lo prendió,
porque todavía no había llegado su hora".

5. ¿Quién eres tú? (8,21-30)

Un nuevo diálogo entre Jesús y los judíos proyecta nuevas luces sobre quién es Jesús. No es por demás subrayar los numerosos paralelos que existen entre 7,25-36 y 8,21-22. El cuarto evangelio ofrece tal vez dos formas diferentes de una misma escena.

[21] *Les dijo, pues, de nuevo:*
"Yo me voy, y me buscaréis,
y en vuestro pecado moriréis.
Adonde yo voy, vosotros no podéis venir".

Jesús repite la afirmación que había hecho en 7,34.36. Él se irá, y adonde va no podrán ir los judíos; éstos lo buscarán, pero no con una mirada de fe, de manera que morirán en su pecado. Este pecado radical consiste en no aceptar a Jesús, en no creer en él. Rechazándolo a él, rechazan la vida y morirán. "*Morir en el pecado*" es una expresión bíblica (Dt 24,16; Ez 3,19; 18,24-28; Prov 24,9-12).

[22] *Decían los judíos:*
"¿Acaso se va a matar, pues dice:
'Adonde yo voy, vosotros no podéis venir'?".

Los judíos interpretan las palabras de Jesús como si fuera a suicidarse, y por ese camino no le van a seguir. Es una caricatura profética de la verdad, pues el triunfo de la misión de Jesús dependerá de su muerte; pero no de una muerte suicida, sino de una muerte que los judíos le infligirán, aunque Jesús la aceptará voluntariamente porque es la voluntad de su Padre (v. 28; 10,17-18; 14,30-31).

[23] *Y les decía:*
"Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba;
vosotros sois de este mundo,
yo no soy de este mundo.
[24]*Os dije que moriréis en vuestros pecados*
porque, si no creéis que yo soy,
moriréis en vuestros pecados".

Jesús prosigue descubriendo su misterio. Existen dos niveles: el de "abajo", que es "el de este mundo", y el de "arriba", que "no es de este mundo". Los judíos pertenecen al de abajo; Jesús pertenece al de arriba y ha venido de él para elevar a los hombres a esa esfera superior y hacerlos hijos de Dios (3,5.31; 17,14).

"Porque si no creéis que 'yo soy', moriréis en vuestros pecados". Esta afirmación de Jesús es de una honda trascendencia. La fórmula absoluta "yo soy", sin predicado y llena de majestad (que aparece también en los vv. 28.58 y 13,19), cobra todo su valor si se atiende a su fondo veterotestamentario. El texto base es la historia de la misión de Moisés: *"Contestó Moisés a Dios: 'Si voy a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros, cuando me pregunten ¿cuál es su nombre?, ¿qué les responderé? Dijo Dios a Moisés: 'Yo soy el que soy'. Así dirás a los hijos de Israel: 'Yo soy' me ha enviado a vosotros…"* (Éx 3,13-15).

Pues bien, al presentarse Jesús como "Yo soy", se atribuye a sí mismo el nombre divino con el que el Dios de Israel, el único Dios verdadero, se había revelado a Moisés (cf. Dt 32,39; Is 43,10).

Los judíos reaccionan ante la palabra de Jesús.

[25a] *Y decíanle: "¿Tú quién eres"?*

Es una pregunta superflua, pues Jesús se ha ido revelando pública y continuamente desde el comienzo de su ministerio. Por eso:

25b *Díjoles Jesús:*
"Lo que os hablo desde el principio".

La expresión griega "*ten arjén, oti kai laló ymín*", como ha llegado hasta nosotros, es oscura; tal vez es un texto corrompido o incompleto. Su traducción es muy difícil.

"*Ten arjén*" es una forma adverbial que sí significa "*absolutamente*", "*justamente*", "*del todo*", "*ante todo*", "*primeramente*". En este caso, la versión sería: "Yo soy absolutamente lo que os digo. Yo soy primeramente lo que os digo".

Pero hay que tener en cuenta que *arjé* ("principio") es un vocablo característico del evangelista y que lo emplea a propósito de la creación (1,1.2; 8,44; 1 Jn 1,1; 3,8) o para indicar el principio de la vida pública de Jesús (2,11; 6,64; 15,27; 16,4). Este segundo uso puede aclarar la expresión de 7,25b.

Desde esta perspectiva, la respuesta de Jesús podría traducirse: "(Yo soy) primeramente lo que aún os hablo"; o más claramente: "(Yo soy) lo que os hablo desde el principio", esto es: *"Os lo he dicho desde un principio".*

En realidad, desde los primeros días, desde la entrevista con Nicodemo, Jesús ha manifestado ser de lo alto, haber venido del cielo para hablar de las cosas de arriba y dar la vida a los que crean en él (3,11-15). Siendo así, Jesús no tiene por qué repetirles "quién es él", puesto que desde el principio de su vida ministerial se lo ha estado revelando.

Esta interpretación encontrará apoyo en el pasaje análogo de 10,24-26, cuando a la pregunta *"dinos abiertamente si tú eres el Mesías"*, Jesús responderá: *"Os lo dije y no creéis"*. La alusión "*al principio*" recuerda también las descripciones de la Sabiduría de Dios, que existe desde el principio (Prov 8,22; Eclo 24,9).

26 *"Muchas cosas tengo que hablar*
y juzgar de vosotros,
pero el que me envió es veraz,
y yo aquello que escuché de él
lo hablo al mundo".

Si Jesús tiene su origen "arriba" y si viene del cielo como "luz del mundo", su mensaje necesariamente también es celestial y divino, y tiene como fuente a su Padre, Dios. Jesús no habla sino lo que escucha de su Padre, el cual es veraz (cf. 3,11; 5,30; 7,7.28; 12,49).

Y el evangelista comenta:

[27] *No comprendieron que les hablaba del Padre.*

Y Jesús continúa su enseñanza:

[28] *Díjoles, pues, Jesús:*
"Cuando levantéis al Hijo del hombre,
entonces conoceréis que yo soy
y que por mí mismo no hago nada,
sino que lo que me enseñó el Padre, eso hablo.
[29] *Y el que me envió está conmigo,*
no me ha dejado solo,
porque yo hago siempre lo que le agrada".

Es un paso más en la revelación. La glorificación de Jesús por su elevación en la cruz y por su ascensión al Padre, cuando atraiga a todos hacia él (12,32), hará conocer finalmente a los judíos que Jesús es "Yo Soy", es decir, que lleva el nombre divino y que cuanto hace y dice es porque lo ha aprendido del Padre, el cual lo ha enviado y está con él y no lo dejará solo, porque siempre hace lo que es de su agrado (cf. 3,11.31; 5,19; 8,16; etc.)[172].

La fórmula "*cuando…, entonces conoceréis que yo soy*" recuerda la conclusión de numerosos oráculos proféticos que anuncian una intervención del poder divino (Éx 10,2; Ez 6,7.10.13; 7,4.9; 11,10; 12,16.20).

La palabra de Jesús tuvo cumplimiento en los judíos que creyeron en él, por el hecho de su muerte en la cruz, de su resurrección y de su ascensión al Padre.

[30] *Al hablar estas cosas,*
muchos creyeron en él.

6. La preexistencia de Jesús (8,31-59)

Esta gran unidad literaria constituye uno de los diálogos más importantes del cuarto evangelio. Consta de siete interlocuciones. El tema fundamental sigue siendo, como en toda la fiesta de los tabernáculos, el origen misterioso de Jesús. Jesús abre la conversación y él mismo la termina haciendo la revelación de su preexistencia eterna

[172] G. Caron, "The Lifting Up of the Human One and the Johannine Jews", *ÉglThéol* 26 (1995) 319-329.

(v. 58). A través del diálogo, aparecen nuevas ideas que se entremezclan con otras ya conocidas o, al menos, insinuadas anteriormente.

1. Primera interlocución (vv. 31-33)

– Jesús:

31 *Decía, pues, Jesús a los judíos*
que habían creído en él:
"Si vosotros permanecéis en mi palabra,
verdaderamente sois mis discípulos,
32 *y conoceréis la verdad*
y la verdad os liberará".

En los vv. 31 y 32 se percibe un claro trabajo redaccional. Jesús dirige su discurso a los judíos que habían creído en él; éstos eran "gentes del pueblo" (*'am-ha-árets*), y no las autoridades. Pero, a partir del v. 33, el auditorio es de judíos que se oponen a Jesús y no han querido creer en él.

Para ser verdadero discípulo de Jesús no basta oír su palabra, sino que hay que permanecer en ella (6,56; 15,4.7). Sólo así se llegará al conocimiento vivo y experimental de la verdad.

"La verdad" es la revelación que Jesús trae al mundo: quién es Dios y cuál es su plan de salvación. Esta revelación es fuente de "libertad". La libertad que aquí se proclama no es primeramente una libertad política o social, pues tanto "verdad" como "libertad" tienen aquí un valor religioso. La liberación total y absoluta que Jesús ofrece al mundo es trascendente y escatológica. La verdad libera, ante todo, del error. Jesús es la verdad, es el gran liberador. Los vv. 34-36 darán una orientación más directa: Jesús-verdad libera del pecado.

Ahora bien, a la liberación del pecado debe seguirle necesariamente una conducta de justicia, de equidad y de amor fraterno[173].

[173] B. C. Lategan, "The Truth that sets man free. John 8,31-36", *Neotestamentica* 2 (1968) 70-80. A. Schilson, "Die Wahrheit wird euch frei machen!" (Joh 8,32)", *TheolGlaub* 59 (1969) 29-56. G. Segalla, "Un appello alla perseveranza nella fede in Gv 8,31-32?", *Biblica* 62 (1981) 387-389. S. Hoang Dac-Anh, "La liberté par la vérité (Jn 8,32)", *Angelicum* 54 (1977) 536-565; 55 (1978) 193-211. J. E. Martins Terra, "Teología da Libertaçao em Sân Joâo. A Verdade vos Libertará (Jo 8,32)", *RevistCultBib* 2 (1978) 3-34. G. Russo, "Libertà nella filiazione. Rifflessioni teologico-ethiche su Gv 8,31-59", *Asprenas* [Nápoles] 39 (1992) 179-198.

– Judíos:

[33] *Respondiéronle:*
"Somos descendencia de Abrahán,
y de nadie hemos sido esclavos jamás.
¿Cómo tú dices: 'Llegaréis a ser libres'?".

Los judíos comprenden las palabras de Jesús en el plano de las realidades humanas, políticas o sociales. A pesar de las "esclavitudes políticas y sociales" en que han vivido (bajo los egipcios, asirios, babilonios, persas, griegos o romanos), los judíos se consideran "libres" por ser descendencia de Abrahán y de Sara, que fueron libres.

En el NT hay una fuerte corriente en contra de la idea de sentirse automáticamente "privilegiados, elegidos y santificados" por el hecho de proceder carnalmente de Abrahán (Mt 3,9; 8,11-12; Lc 3,8; Gál 3,16ss). Pablo llega incluso a afirmar que los judíos son los hijos de la esclava, dejando para los cristianos el privilegio de ser los hijos de Sara, la libre (Gál 4,21-31).

2. Segunda interlocución (vv. 34-39a)

– Jesús:

[34] *Respondióles Jesús:*
"En verdad, en verdad os digo:
Todo el que comete pecado es esclavo.
[35] *Y el esclavo no permanece en la casa para siempre;*
el hijo permanece para siempre.
[36] *Si, pues, el Hijo os libera,*
en realidad seréis libres.
[37] *Sé que sois descendencia de Abrahán,*
pero buscáis matarme
porque mi palabra no cabe en vosotros.
[38] *Lo que yo he visto en el Padre eso hablo,*
y vosotros, por vuestra parte,
hacéis lo que oísteis de vuestro padre".

Numerosos manuscritos presentan en el v. 34 una lectura larga: "El que comete pecado es esclavo del pecado". Esta lectura puede estar influenciada por Rom 6,16.20; 2 Pe 2,19.

Pues bien, Jesús explica su pensamiento mediante un *logion* solemne: "*En verdad, en verdad os digo: Todo el que comete pecado es es-*

clavo". Jesús habla de la esclavitud que produce el pecado. Y no es el esclavo, sino el hijo, quien permanece siempre en la casa paterna. Por tanto, para permanecer en la casa del padre –esto es, para dejar de ser esclavo y convertirse en hijo– hay que dejar de ser esclavo del pecado. Y es el Hijo justamente quien puede otorgar esa libertad. Si, pues, alguno escucha la palabra de Jesús y permanece en ella, será verdaderamente discípulo suyo, conocerá experimentalmente la verdad que es él mismo (14,6) y esa Verdad-Jesús le liberará del pecado y llegará entonces a ser libre en realidad y a ser hijo.

En cuanto a los judíos, son ciertamente descendencia de Abrahán, pero sólo por la carne. Para ser hijos de Abrahán espiritualmente tendrían que recibir la palabra de Jesús, quien habla de lo que ha visto en el Padre. Pero están tan lejos de esto que quieren darle muerte (5,18; 7,19.25). Esto significa que oyen y siguen los consejos de otro padre. A esta insinuación de Jesús, los judíos responden gloriándose de su filiación respecto del patriarca Abrahán:

– Judíos:

39a *Respondieron y le dijeron:*
"¡Nuestro padre es Abrahán!".

Los judíos no entienden la distinción que ha hecho Jesús ni aceptan la posibilidad de ser hijos de otro padre, y mantienen su palabra: "*¡Nuestro padre es Abrahán!*".

3. Tercera interlocución (vv. 39b-41)

– Jesús:

39b *Díceles Jesús:*
"Si sois hijos de Abrahán,
haced las obras de Abrahán.
39 *Ahora bien, buscáis matarme a mí,*
un hombre que os he hablado
la verdad que oí de Dios.
Abrahán no hizo esto.
41a *Vosotros hacéis las obras de vuestro padre".*

Dos personajes entran en juego: Abrahán y Jesús. Éste insiste: "*Si sois hijos de Abrahán, haced las obras de Abrahán*". Él creyó (Gn 15,6); creed también vosotros. Pero, en lugar de creer en la verdad que he

oído de Dios, queréis matarme. Eso no lo hizo Abrahán. Por tanto, si queréis matarme, es que hacéis las obras de otro padre.

– Judíos:

41b *Dijéronle:*
"Nosotros no hemos nacido de fornicación.
Un solo padre tenemos: Dios".

Los judíos perciben lo que Jesús ha querido decirles al afirmar que tenían otro padre y replican que no son hijos de fornicación, esto es, hijos de dioses falsos, de otro dios, de ídolos paganos, sino que su único padre es Dios. El tema de Israel, hijo de Dios, corre a través del AT (Éx 4,22; Dt 32,6; Is 63,16; 64,7; Mal 2,10).

4. Cuarta interlocución (vv. 42-48)

– Jesús:

42 *Díjoles Jesús:*
"Si Dios fuera vuestro padre, me amaríais,
porque yo salí de Dios y (de él) vengo;
porque no he venido de mí mismo,
sino que él me envió.
43 *¿Por qué no entendéis mi lenguaje?*
Porque no podéis oír mi palabra.
44 *Vosotros tenéis por padre al diablo*
y queréis hacer los deseos de vuestro padre.
Él fue homicida desde un principio
y no se mantuvo en la verdad,
porque no hay verdad en él;
cuando habla la mentira
habla de lo suyo,
porque es mentiroso y padre de la mentira.
45 *Pero a mí, que digo la verdad, no me creéis.*
46 *¿Quién de vosotros me acusa de pecado?*
Si digo verdad, ¿por qué no me creéis?
47 *El que es de Dios oye las palabras de Dios.*
Por eso vosotros no oís,
porque no sois de Dios".

Jesús va al fondo de su pensamiento. Es imposible que Dios sea su padre. Si fueran hijos de Dios, amarían a Jesús, pues éste no se presenta por sí mismo, sino que es un Enviado de Dios y trae al

mundo un mensaje divino (Jn 7,28; 13,3; 16,28; 17,8). Todas estas expresiones van encaminadas a preparar las mentes para la gran revelación, al final del diálogo (v. 58).

Los judíos no pueden "conocer" el lenguaje de Jesús porque no pueden oír su palabra, y la razón de esto es porque su padre es el diablo y pretenden seguir sus deseos. Los vv. 43-45 tienen como fondo de pensamiento los textos de Gn 3, donde aparece el demonio esencialmente "mentiroso" y causa de "la muerte" en el mundo[174].

Ahora bien, él es homicida desde el principio (Gn 3,4; 4,8; Sab 2,24) y no se mantuvo en la verdad porque no hay en él verdad (Gn 3,4; 1 Jn 3,8); cuando miente, habla de lo suyo, porque es mentiroso y padre de la mentira. La mentira es diametralmente opuesta a la verdad. Entre Jesús y el diablo la diferencia no puede ser más radical: Jesús dice la verdad; sin embargo, no le creen[175].

¿Quién de vosotros me acusa de pecado? Nadie podrá acusar a Jesús de pecado, pues el pecado es la mentira, y él no sólo dice la verdad, sino que es la Verdad misma (14,6). Sobre la impecabilidad de Jesús, ver los siguientes textos: 2 Cor 5,21; Heb 4,15; 1 Pe 2,22; 1 Jn 3,5.

Y termina Jesús su intervención diciendo: *"El que es de Dios oye las palabras de Dios"* (cf. Jn 18,37; 1 Jn 4,6). *"Por eso vosotros no oís, porque no sois de Dios"*.

Ante la terrible afirmación de Jesús, los judíos no tienen más argumentos y acuden a injurias personales.

– Judíos:

48 *Respondieron los judíos y le dijeron:*
"¿No bien decimos nosotros
que tú eres un samaritano
y tienes un demonio?".

[174] R. A. Bondi, "John 8,39-47: Children of Abrahán or of the Devil?", *JournEcumStud* 34 (1997) 473-498. El pasaje refleja las experiencias de la comunidad juanina y del judaísmo hacia fines del siglo I. S. Motyer, "Is John's Gospel Anti-Semitic?", *Themelios* 23 (1998) 1-4. Juan se refiere al grupo de judíos herederos del sínodo de Jamnia (Yavnéh). De este texto no se puede deducir que el cuarto evangelio sea antisemita.

[175] J. Thomas, "'Menteur et homicide depuis l'origine'. Lecture de Jean 8,44", *Christus* 27 (1980) 225-235.

Los judíos tachan a Jesús de samaritano; esto podría significar que lo tienen por heterodoxo en la fe o, sencillamente, que lo desprecian como a un espurio. Más aún, lo creen poseído por un demonio.

5. Quinta interlocución (vv. 49-53)

– Jesús:

[49] *Respondió Jesús:*
"Yo no tengo demonio,
sino que honro a mi Padre,
y vosotros me deshonráis.
[50] *Pero yo no busco mi gloria;*
hay quien la busca y juzga.
[51] *En verdad, en verdad os digo:*
Si alguno guarda mi palabra,
no verá la muerte jamás".

A la blasfemia de los judíos, Jesús responde con una nueva cumbre de pensamiento. Ante la injuria que pretenden hacerle llamándole samaritano, Jesús no se inquieta: ¿no había admitido a los samaritanos de buena voluntad (4,1-42)? Pero rechaza radicalmente la acusación de posesión diabólica. Lo que Jesús hace y dice no es propio de un endemoniado, sino muy al contrario: de uno que honra al Padre. Y los judíos, deshonrando al Hijo, en definitiva deshonran al Padre.

Jesús no busca su propia gloria (5,41; 7,18), sino que es el Padre quien protege la gloria de su Hijo (v. 54) y juzga a aquellos que lo rechazan (cf. 12,47-48; 16,8-11).

Y termina con una afirmación solemne: "*En verdad, en verdad os digo: Si alguno guarda mi palabra, no verá la muerte jamás*". La aceptación y observancia de la palabra de Jesús produce en el creyente una vida que jamás tendrá fin (5,24; 6,51; 11,25s). El contraste entre Jesús y el demonio, entre los que creen en Jesús y los incrédulos judíos, es completo. El diablo es causa de muerte; Jesús comunica vida.

– Judíos:

[52] *Dijéronle los judíos:*
"Ahora conocemos que tienes un demonio.
Abrahán murió, y también los profetas,

y tú dices: 'Si alguno guarda mi palabra,
no gustará la muerte jamás'.
53 *¿Acaso tú eres mayor*
que nuestro padre Abrahán, que murió?
¡Y los profetas murieron…!
¿Quién te haces a ti mismo?".

Se trata de una nueva incomprensión por parte de los judíos. No se sitúan en el nivel de Jesús, no captan la realidad espiritual, y arguyen partiendo de la muerte corporal: Abrahán y los profetas murieron: ¿eres acaso mayor que ellos?, ¿quién te crees?

La samaritana hacía una reflexión análoga: "*¿Acaso tú eres más grande que nuestro padre Jacob, que nos dio el pozo?* (4,12), pero, en tanto que ella preguntaba en un plano de duda o de amable ironía, los judíos formulan su cuestión con un aire de insulto intencionado.

El "ver la muerte" del v. 51 se enfatiza con el "gustar la muerte". Sin embargo, ambas expresiones indican fundamentalmente lo mismo: "tener experiencia de la muerte", "sufrir la muerte", "morir" (cf. Mc 9,1; Lc 9,27).

6. Sexta interlocución (vv. 54-57).

– Jesús:

54 *Respondió Jesús:*
"Si yo me glorifico a mí mismo, mi gloria es nada.
Es mi Padre quien me glorifica,
de quien vosotros decís: es "'nuestro Dios'.
55 *Y no lo habéis conocido, pero yo lo conozco;*
y si dijera que no lo conozco,
sería, igual que vosotros, mentiroso;
pero lo conozco y guardo su palabra.
56 *Abrahán, vuestro padre, se regocijó al ver mi día,*
y lo vio y se alegró".

A la pregunta de los judíos, Jesús responde con dos confesiones de trascendencia: una respecto de quién es su Padre; otra sobre sus relaciones con Abrahán.

Respecto de su Padre, Jesús no se glorifica a sí mismo, sino que es su Padre quien le da gloria, y lo glorifica mediante los signos que realiza Jesús, que son obras del Padre (9,3).

¿Y quién es su Padre? Su Padre es aquel a quien los judíos reconocen como "su Dios". Con estas palabras, Jesús afirma su filiación divina. Si Jesús es el propio Hijo de Dios, consiguientemente lo conoce y guarda su palabra. Los judíos, en cambio, no conocen a Dios (7,28-29). Si lo conocieran, conocerían y recibirían al Hijo (cf. Mt 11,27; Lc 10,22).

Cuando Jesús se refiere a Abrahán[176], no lo llama "nuestro padre", sino "vuestro padre", colocándose a sí mismo por consiguiente en otro rango. Mientras los "judíos" se reclaman hijos de Abrahán (8,39.53), Jesús proclama como su Padre al Dios de Israel.

Y agrega: *"Abrahán se regocijó al ver mi día"*. Con esta frase, Jesús se aplica a sí mismo la noción profética de *"el Día de Yahveh"*, reservada a Dios. ¿Cómo y cuándo pudo ver Abrahán el día de Jesús y regocijarse de ello?

Cuando Dios anunció a Abrahán que tendría un hijo de Sara, su mujer, el anciano, *"rostro en tierra, se puso a reír, diciéndose a sí mismo: Un hijo nacerá a un hombre de cien años, y Sara, que tiene noventa, va a dar a luz"* (Gn 17,17). La risa de Abrahán expresa no tanto una incredulidad cuanto su admiración ante la enormidad de la promesa. Y el hijo prometido nació, y Abrahán le puso por nombre Yitsjáq" ("él ríe") (Gn 21,3.6).

Pues bien, cuando Jesús afirma que Abrahán vio su día y se regocijó por ello, se propone, por el mismo hecho, como "el verdadero hijo de la promesa hecha al Patriarca, el descendiente por excelencia de Abrahán, la verdadera causa de su alegría, el Isaac espiritual. Hace recaer sobre su propia persona, como sobre su verdadera fuente, la alegría mesiánica exuberante de la fiesta de los tabernáculos"[177].

– Judíos:

[57] *Dijéronle, pues, los judíos:*
"¡Todavía no tienes cincuenta años
y has visto a Abrahán...!".

Los judíos permanecen en un desnivel absoluto y su irrisión llega al culmen.

[176] M. Coloe, "Like Father, Like Son: The Role of Abrahán in Tabernacles. John 8,31-59", *Pacifica* 12 (1999) 1-11.

[177] D. Mollat, *L'Évangile selon Saint Jean*, p. 121.

Según Edwards, la cifra de cincuenta alude al período de años de un jubileo. Para Buchanan, los evangelistas estimaron la edad de Jesús según los requisitos para desempeñar un oficio público, es decir, al menos treinta años (Lc 3,23), pero menos de cincuenta (Jn 8,57)[178].

7. Séptima interlocución (v. 58)

[58] *Díjoles Jesús:*
"¡En verdad, en verdad os digo:
¡Antes de que Abrahán fuera hecho, yo soy!".

Jesús aprovecha la palabra de los judíos para afirmar con toda majestad su *preexistencia eterna*.

Hay una oposición absoluta entre el modo de ser de Abrahán y el modo de existir de Jesús. Abrahán *"fue hecho"*, *"llegó a ser"*; Jesús, en cambio, *"es"*. La expresión *"yo soy"* es un presente absoluto, atemporal, eterno, que sólo conviene a la divinidad, y es el nombre propio del Dios único y verdadero: *"'Ehyéh - Egó Eimí"*. Atribuyéndose este nombre, Jesús manifiesta su carácter divino y se identifica de alguna manera con Yahveh[179].

Ante tan trascendental afirmación de Jesús,

[59] *Tomaron, pues, piedras para arrojarlas sobre él,*
pero Jesús se ocultó y salió del templo.

A lo largo de este diálogo, que fue una discusión cerrada, Jesús se fue presentando con muchos títulos que proclamaban muy alto su superioridad: superior no sólo a los judíos contemporáneos, no sólo a Moisés y a Isaac, sino superior al mismo Abrahán, padre del pueblo.

Más aún, Jesús quiso poner de manifiesto que él es como Yahveh. Él no sólo es Enviado de Dios (vv. 38-40.42); impecable en absoluto (v. 46); dador de inmortalidad (v. 51); glorificado por Dios (v. 54); objeto de las esperanzas de Abrahán (v. 56); Hijo del Dios de Israel (v. 54), sino que insinúa ser como el mismo Yahveh, pues

[178] M. J. Edwards, "'Not Yet Fifty Years Old'. John 8,57", *NTStud* 40 (1994) 449-454. G.W. Buchanan, "The Age of Jesus", *NTStud* 41 (1995) 297.

[179] P. Gwynne, "YHWH and the Invisible Father", *AusCathRec* 77 (2000) 278-291. A. M. Okorie, "The Self-Revelation of Jesus in the 'I am' Sayings of John's Gospel", *CurrTheolMiss* 28 (2001) 486-490. La apropiación que se hace Jesús de la fórmula teofánica "Yo soy" representa la última revelación de Dios humanamente encarnado.

toma para sí el augusto nombre de Dios, con el que se llamó a sí mismo al revelarse a Moisés: "Yo Soy" *(Ehyéh)*.

Al atribuirse Jesús el modo divino de existencia, los judíos quisieron darle muerte como a un blasfemo (Lv 24,16), pero él desapareció y salió del templo. Esto quiere decir que Jesús es Señor de sí mismo y gobierna su propio destino: nadie puede poner las manos sobre él (18,6), porque todavía no ha llegado su hora. Y, cuando ésta llegue, él mismo se entregará voluntariamente, para cumplir el mandato que ha recibido de su Padre (14,30-31; 18,4-8.11).

7. Curación del ciego de nacimiento (9,1-41)

La historia del ciego de nacimiento es una obra maestra del genio literario de Juan. Su potencial dramático alcanza una muy elevada cumbre. Este pasaje emerge como una de las páginas más hermosas y animadas del evangelio[180].

Como los cinco milagros hasta aquí narrados (2,1-11; 4,46-54; 5,1-18; 6,1-15.16-21), el sexto, la curación del ciego de nacimiento, es también un "signo" (*semeion*) cargado de simbolismo. El drama se desarrolla en siete escenas[181].

1. La curación del ciego (9,1-7)

9,1 *Y al pasar vio a un hombre ciego de nacimiento.*
2 *Y le preguntaron sus discípulos diciendo:*
"Rabbi, ¿quién pecó, éste o sus padres,
para que naciera ciego?".
3 *Respondió Jesús:*
"Ni éste pecó, ni sus padres, sino que es
para que se manifiesten las obras de Dios en él".

180 D. Mollat, "La guérison de l'aveugle-né", *BibVieChrét* 23 (1958) 22-31. J. W. Holleran, "Seeing the Light. A Narrative Reading of John 9", *EphTheolLov* 69 (1993) 3-21.354-382. J. D. M. Derrett, "Miracles, pools, and sight: John 9,1-41; Gn 2,6-7; Is 6,10; 30,20; 35,5-7", *BibOr* 32 (1994) 71-85. G. Marconi, "La vista del cieco. Struttura di Gv 9,1-41", *Gregorianum* 79 (1998) 625-643. J. M. Maldamé, "Quand Jésus guérit. Une lecture théologique de la guérison de l'aveugle-né (Jn 9)", *EspVie* 112 (2002) 9-15.

181 G. Cook, "Seeing, Judging and Acting: Evangelism in Jesus' Way according to John 92", *EvangRevTheol* 16 (1992) 251-261. El autor examina siete confrontaciones a propósito de la sanación del ciego de nacimiento (9,1-7.8-13.14-17.18-23.34.35-38.39-41).

Según el orden de acontecimientos que presenta el evangelio, Jesús ha salido del templo. Al ir caminando, encuentra a un ciego de nacimiento. A la vista del enfermo, los discípulos interrogan a Jesús partiendo de una creencia popular judía basada en textos del AT: la enfermedad es consecuencia de los pecados personales y, en caso de que un recién nacido sufra de algo, es porque carga el pecado de sus padres (cf. Éx 20,5; 34,7; Nm 14,18; Dt 5,9; Jr 31,29-30; Ez 18,2; Tob 3,3-4; Lc 13,2).

Jesús supera estas ideas y va más allá. Concretamente, en el caso de ese ciego, su enfermedad sirve providencialmente para que se manifiesten en él *"las obras de Dios"*. Según esto, los milagros que realiza Jesús son obras de Dios, signos de su obra salvífica (5,36; 10,32.37; 11,4; 14,10).

Antes de la curación, Jesús pronuncia unas palabras de profundo significado, que descubren de antemano el sentido del milagro (vv. 4-5).

4 *"Nos es preciso obrar las obras del que me envió*
mientras es de día;
viene la noche, cuando nadie puede obrar.
5 *Mientras estoy en el mundo,*
Luz soy del mundo".

Es una alusión velada de Jesús a su muerte. El día es el tiempo de su vida; la noche es imagen de su muerte. La vida de Jesús es como un día de trabajo, limitado por la noche de su muerte.

"Luz soy del mundo". Jesús es la Luz del mundo; Dios lo ha enviado para iluminarlo (1,4.5.9; 8,12; 12,46). La curación del ciego de nacimiento es todo un símbolo de la luz espiritual que Jesús tiene encargo de proyectar en el mundo. El ciego pasó de las tinieblas a la luz no sólo física, sino también espiritualmente. Esa iluminación es una de las obras que el Padre ha encomendado al Hijo.

La narración del milagro es rápida, pero significativa:

6 *Habiendo dicho esto, escupió en tierra*
e hizo lodo con la saliva y ungió con el lodo sus ojos.
7 *Y le dijo: "Anda a lavarte a la piscina de Siloám"*
(que significa "Enviado").
Fue, pues, y se lavó, y regresó viendo.

Es conocido el valor curativo que los antiguos atribuían a la saliva tratándose de enfermedades de los ojos. Con ese gesto, Jesús

trató de adaptarse bondadosamente a las creencias populares (cf. Mc 7,33; 8,23), pero, ante todo, quiso hacer una acción simbólica, uniendo dos elementos, agua y tierra: su saliva, que es algo suyo, y la tierra, que recuerda el barro con el que Dios plasmó al primer hombre (Gn 2,7). Con ese lodo "*ungió*" los ojos del ciego. El simbolismo es manifiesto: él, "*el Ungido*", se sirve de una unción para obrar un prodigio: producir un "nuevo hombre".

Jesús hubiera podido realizar la curación al instante (5,8-9), pero, como en otras ocasiones (Jn 4,46-54; Lc 17,12-14), va a exigir del enfermo un acto de fe: "*¡Anda a lavarte a la piscina de Siloám!*". La piscina de Siloám se encuentra al sur de Jerusalén, al pie de la colina del Ofel, cerca de la confluencia del Cedrón y del Tiropeón, a bastante distancia del templo para un ciego que tiene que descender, paso a paso, hasta llegar.

Pero, junto con esa exigencia de fe, hay un simbolismo en ir a esa piscina. "Siloám", comenta el evangelista con libertad etimológica, quiere decir "Enviado"; por lo tanto, esa piscina lleva uno de los calificativos más característicos de Jesús, el Enviado por excelencia (3,17.34; 5,36).

El enfermo fue, pues, a la piscina, se lavó y regresó viendo. Por primera vez, el ciego de nacimiento recibió "la luz" de sus ojos gracias a la unción con lodo, hecho de tierra y de saliva de Jesús, y al contacto benéfico de las aguas del Enviado. Las aguas que ofrece la piscina de Siloám son todo un símbolo del agua viva que brota de Jesús (7,37).

2. Comentarios entre los conocidos (vv. 8-12)

[8] *Los vecinos, pues, y los que lo conocían antes como un mendigo, decían:"¿No es éste el que se sentaba y pedía limosna?".*
[9] *Unos decían: "Él es".*
Otros decían: "No, pero se le parece".
Él decía: "Yo soy".
[10] *Decíanle, pues: "¿Cómo se te han abierto los ojos?".*
[11] *Respondió él:*
"El hombre llamado Jesús hizo lodo y ungió mis ojos y me dijo:
'Anda a Siloám y lávate'.
Una vez que fui y me lavé, vi".
[12] *Y le dijeron: "¿Dónde está ése?".*
Dice: "No sé".

El ciego era un pobre pordiosero que tal vez se colocaba en alguna de las puertas del templo. Muchos probablemente lo conocían. Su curación causó un gran asombro. La gente, llena de admiración, le preguntaba cómo se le abrieron sus ojos. La respuesta del ciego en el v. 11, en su sencillez, es rica en doctrina cristológica y un ejemplo de fe en la palabra de Jesús. Cada palabra tiene un sentido: Jesús, un hombre, hizo lodo con su saliva y con tierra, ungió mis ojos y me ordenó: "*Anda a Siloám y lávate*". Y el ciego creyó y obedeció: fue, se lavó y vio. Para el ciego, hay que señalarlo, su bienhechor es "ese hombre bueno y compasivo" a quien llaman Jesús.

3. El ciego y los fariseos (vv. 13-17)

13 *Llevan ante los fariseos al antes ciego.*
14 *Ahora bien, era shabbat el día en que Jesús hizo lodo*
y abrió sus ojos.
15 *De nuevo, pues, le preguntaban también los fariseos*
cómo había visto.
Y él les dijo: "Puso lodo sobre mis ojos, y me lavé y veo".
16 *Decían, pues, algunos de los fariseos:*
"Este hombre no es de Dios, porque no guarda el shabbat".
Pero otros decían:
"¿Cómo puede un hombre pecador hacer tales signos?".
Y había división entre ellos.
17 *Dicen, pues, nuevamente al ciego:*
"Ya que te abrió los ojos, ¿tú qué dices de él?".
Él dijo: "¡Es un profeta!".

El ciego fue llevado a los fariseos. Por qué y para qué, el evangelista no lo explica. Sólo le interesa presentar a los personajes principales de la escena y subrayar que era *shabbat* el día en que Jesús hizo lodo y abrió los ojos del ciego.

En esta primera entrevista, los fariseos parecen aceptar la curación milagrosa. Pero, estando prohibido el trabajo en *shabbat*, unos concluyen: "*Este hombre no puede venir de Dios*" (Dt 13,1-5; Jn 5,16.18); otros, sin embargo, más abiertos a la luz, se preguntan: "*¿Cómo puede un hombre pecador hacer tales signos?*". Y había división entre ellos (7,43).

En cuanto al antes ciego, las discusiones entre las autoridades le han hecho reflexionar y, nuevamente interrogado, responde: "*¡Es un profeta!*". Una nueva luz espiritual ha penetrado en el espíritu del ciego, e intuye en su bienhechor un misterio más profundo: Jesús no

es sólo un hombre; debe ser un profeta. Algo semejante le había acontecido a la mujer samaritana (4,16; cf. 6,14; 7,40).

4. Actuación de los padres del ciego ante los judíos (vv. 18-23)

18 Pero los judíos no creyeron que había sido ciego
y que había adquirido la vista
hasta que llamaron a los padres del hombre que veía,
19 y les preguntaron diciendo:
"¿Éste es vuestro hijo, del que vosotros decís que nació ciego?
¿Cómo, pues, ve ahora?".
20 Respondieron entonces sus padres y dijeron:
"Sabemos que éste es nuestro hijo y que nació ciego,
21 pero cómo ahora ve, no lo sabemos,
ni sabemos quién abrió sus ojos.
Preguntadle, edad tiene: él hablará por sí mismo".
22 (Esto dijeron sus padres porque temían a los judíos,
pues ya habían establecido los judíos que si alguno
lo confesaba Mesías, sería excluido de la sinagoga.
23 Por eso sus padres dijeron: "Edad tiene, preguntadle".)

Entran ahora en escena los judíos. Se trata probablemente de los mismos fariseos (v. 13), autoridades religiosas de Jerusalén. No creen que Jesús haya obrado la curación y por eso llaman a los padres del ciego. Éstos reconocen que él es efectivamente su hijo y que había nacido ciego.

Los signos obrados por Jesús en Jerusalén –nos dice el evangelista (2,23)– habían logrado que muchos del pueblo vieran en él al Mesías. La curación prodigiosa obrada en su hijo había llevado probablemente a los padres del ciego a creer en Jesús. Sin embargo, no lo confesaron abiertamente por temor a los judíos, pues éstos habían pronunciado pena de excomunión para los que confesaran a Jesús como "*Mesías*" (7,13).

Esta pena de expulsión de la sinagoga refleja la situación polémica entre la Iglesia y el judaísmo hacia finales del siglo I. Durante su ministerio, Jesús anunció a sus discípulos que serían arrojados de la sinagoga (Mt 10,17; Lc 6,22; Jn 16,2), pero esto no aconteció durante la vida del Maestro. En el libro de los Hechos vemos a los apóstoles ir al templo (Hch 2,46; 5,12) e incluso todavía en tiempos más avanzados (año 58) encontramos a Pablo cumpliendo en el templo los mandatos de la Ley (Hch 21,26ss).

La ruptura total entre la Iglesia y el judaísmo debió de llevarse a cabo entre los años 85 y 90, después de la destrucción de Jerusalén y del sínodo de Jamnia, famosa asamblea de los rabinos judíos, cuando establecieron el canon del AT. Fue entonces también cuando la *'birkat minîm* (bendición de los herejes), petición duodécima de la oración de las "dieciocho bendiciones", se aplicó a los judío-cristianos y fueron expulsados definitivamente de la sinagoga[182].

5. Nuevamente, el ciego ante los fariseos (vv. 24-34)

Se teje luego, en cuatro interlocuciones, un diálogo lleno de viveza y colorido. La refutación que el ciego ignorante va a hacer a las autoridades cultas es uno de los más admirables fragmentos del evangelio.

24. *Llamaron, pues, al hombre por segunda vez,*
al que había estado ciego, y le dijeron:
"Da gloria a Dios.
Nosotros sabemos que este hombre es pecador".
25 *Respondió entonces aquél: "Si es pecador, no lo sé;*
una cosa sé: que siendo ciego, ahora veo".

"Dar gloria a Dios" es una fórmula bíblica de juramento para exigir que uno diga la verdad (Jos 7,19; 1 Sm 6,5). Para los judíos, Jesús es un pecador, pues no observa la ley del reposo sabático. El ciego no participa de esta apreciación negativa. Antes bien, el piensa que Jesús está por encima de esas prescripciones y que es un profeta, pues le ha dado la vista.

26 *Dijéronle, pues:*
"¿Qué te hizo? ¿Cómo te abrió los ojos?".
27 *Respondióles: "Os lo dije ya y no creisteis;*
¿para qué queréis oírlo de nuevo?
¿Acaso también vosotros queréis haceros discípulos suyos?".

182 La 12ª petición dice: "Que no haya esperanza para los apóstatas; desenraíza en nuestros días prontamente el reino del orgullo. Que los nazarenos y heréticos perezcan en un instante, que sean borrados del libro de los vivos y que no sean inscritos con los justos. ¡Bendito seas tú, Yahveh, que doblas a los orgullosos!" (P. L. Tite, "A Community in Conflict: A Literary and Historical Reading of John 9", *RelStudTheol* 15 (1996) 77-100). El autor considera la crisis en la que la comunidad joánica fue forzada a definir su identidad religiosa y cultural ante el conflicto con el judaísmo rabínico que estaba emergiendo.

La malevolencia de los fariseos crece y quieren escuchar nuevamente los detalles para sacar partido contra Jesús. Pero el ciego permanece seguro en su afirmación y, ante la insistencia de aquéllos, reacciona con fina ironía.

28 *Y le insultaron y dijeron:*
"Tú eres discípulo de ése,
pero nosotros somos discípulos de Moisés.
29 *Nosotros sabemos que Dios ha hablado a Moisés,*
pero de éste no sabemos de dónde es".
30 *Respondió el hombre y les dijo:*
"Pues en esto está lo admirable:
que vosotros no sabéis de dónde es y me abrió los ojos.
31 *Sabemos que Dios no oye a pecadores,*
pero si alguno es religioso y hace su voluntad, a éste le oye.
32 *Nunca se oyó que alguien haya abierto los ojos*
de un hombre nacido ciego.
33 *Si éste no fuera de Dios, no podría hacer nada".*

Los fariseos acuden al insulto, rechazan la posibilidad de llegar a ser discípulos de Jesús y se refugian en Moisés, a quien Dios ha hablado (Éx 33,11; Nm 12,2-8). Abandonar a Moisés para seguir a Jesús sería, según ellos, la peor de las apostasías. La frase "*de éste no sabemos de dónde es*" está preñada de sentido. Las mismas autoridades se declaran "ciegos" respecto a Jesús. Es una ceguera culpable, pues Jesús no se ha cansado de manifestar el secreto de su persona (3,31; 8,23). En cambio, el ciego, un hombre ignorante que ha recibido milagrosamente la vista y que ha creído, va de claridad en claridad penetrando en el misterio de Jesús.

La última intervención del ciego es una argumentación magistral en defensa de su bienhechor, y llega en ella a una intuición más profunda sobre Jesús (vv. 30-33). Si ya había confesado que Jesús es un profeta, ahora está persuadido de que es un hombre que viene de Dios. Además, el énfasis puesto en abrir unos ojos subyugados por las tinieblas desde el momento de nacer, a la vez que subraya lo insólito del portento, es una invitación a ir descubriendo en él un simbolismo escondido.

El diálogo termina con una terrible injuria, llena de vileza, por parte de los fariseos, que consideran la enfermedad del ciego como una maldición divina.

[34] *Respondieron y le dijeron:*
"En pecados naciste todo tú, ¿y tú nos enseñas?".
Y lo arrojaron fuera.

Inconscientemente, los fariseos, los maestros, los sin pecado, los que ven, se cierran para no comprender, para no ver el misterio de Jesús. El ciego, en cambio, nacido en pecados y sin vista, es librado de los pecados y de la ceguera por Jesús, Luz del mundo.

6. Jesús, el Hijo del hombre (vv. 35-38)

[35] *Oyó Jesús que le habían arrojado fuera*
y, habiéndolo encontrado, le dijo:
"¿Tú crees en el Hijo del hombre?".
[36] *Respondió él y dijo:*
"¿Y quién es, Señor, para creer en él?".
[37] *Díjole Jesús:*
"¡Lo has visto! ¡El que habla contigo, ése es!".

En este breve diálogo, la iluminación espiritual del ciego llega a su cumbre. Jesús oyó que le habían echado fuera y lo encuentra. Este hallazgo no es fortuito, sino consciente y pretendido. Mientras que los judíos lo rechazan, Jesús lo busca (6,37; Sab 6,16). El evangelista, economizando detalles, se limita a lo esencial.

Jesús pregunta al que había sido ciego: "*¿Tú crees en el Hijo del hombre?*" (Algunos manuscritos tardíos y algunos Padres leen "el Hijo de Dios".) El título "Hijo del hombre" podría equivaler simplemente al pronombre "yo", pero el conjunto de textos del cuarto evangelio sobre el Hijo del hombre invita a pensar en el Mesías, con ese carácter particular con que lo presenta la profecía de Daniel: un ser misterioso, que viene del cielo y supera la condición humana (1,51; 3,13-14; 6,62; 8,28; 12,23.34; 13,31).

El ciego se muestra totalmente abierto a la revelación: "*¿Y quién es, Señor, para creer en él?*". Y Jesús responde: "*¡Lo has visto! ¡El que habla contigo, ése es!*". El expresivo "*lo has visto*", con toda su actualidad, revela la realidad espiritual que se ha obrado en ese hombre. La iluminación de sus ojos no era sino el símbolo de la "iluminación espiritual" de la fe. Ahora está viendo en plenitud.

[38] *Y él dijo: "¡Creo, Señor!"*, y *lo adoró.*

El antes ciego cree en Jesús y acepta su misterio sobrenatural. Lentamente, los ojos de su espíritu se han ido iluminando: del

"hombre" ha pasado al "profeta"; luego, al "enviado de Dios" y, finalmente, al "Hijo del hombre". Es una progresión en la fe semejante al caso de la samaritana.

"Y lo adoró". Esta expresión, que no es sino una prosternación de profundo respeto, incluye tal vez en la mente del evangelista su sentido completo de adoración divina, ya que el verbo "adorar" sólo aparece en el evangelio para designar la adoración de Dios (4,20-24; 12,20; cf. Rut 2,10; 1 Sm 20,41).

7. Última reflexión de Jesús (vv. 39-41)

[39] *Y dijo Jesús:*
"Para un juicio vine yo a este mundo:
para que los que no ven, vean,
y los que ven, se vuelvan ciegos".
[39] *Algunos de los fariseos que estaban con él*
oyeron esto y le dijeron:
"¿Acaso también nosotros somos ciegos?".
[41] *Les dijo Jesús:*
"Si fuerais ciegos, no tendríais pecado,
pero ahora decís: 'Vemos'.
Vuestro pecado permanece".

Estos versículos son una pieza estilísticamente perfecta, completan el significado profundo de la curación del ciego y revelan cierta nostalgia de Jesús.

"Los que no ven" son los humildes y sencillos como el ciego, y éstos verán. "Los que ven" son los que creen ver y se bastan a sí mismos. Mientras que el ciego pasó de su ceguera física a una luz resplandeciente de fe, los enemigos de Jesús recorren la trayectoria opuesta: creen ver y se hunden en la ceguera espiritual más tenebrosa.

Le oyeron algunos de los fariseos y le dijeron: "*¿Acaso también nosotros somos ciegos?*". Jesús respondió: "*Si fuerais ciegos, no tendríais pecado*". Si los fariseos aceptaran no saber con el fin de ser iluminados, no serían culpables. Pero no. Confiados y orgullosos de su ciencia, se cierran a las iluminaciones de Jesús, Luz del mundo. Por eso Jesús concluye: "*Pero ahora decís: 'Vemos'. Vuestro pecado permanece*". Es una frase terrible que descubre su terrible dureza de corazón (cf. 3,36; 8,43.47).

NOTAS

1ª ¿Pertenece el capítulo 9 a la fiesta de los tabernáculos?

Los últimos versículos de este capítulo (vv. 39-41) forman una inclusión con los primeros (vv. 4-5). Es el triunfo de la luz sobre las tinieblas. Jesús, Luz del mundo, ilustra su enseñanza con una acción simbólica, con un "signo" al estilo de los profetas antiguos.

El tema de Jesús-Luz (9,5) y la alusión a la piscina de Siloám (v. 7) conectan estrechamente el capítulo 9 con los discursos de la fiesta de los tabernáculos, principalmente si se tienen en cuenta las ceremonias del agua y de la luz, que caracterizaban esa solemnidad (cf. 7,37; 8,12).

2ª Valor histórico del relato

Es evidente que la narración, tal como se presenta en Jn 9, reviste las características literarias y teológicas del cuarto evangelio. ¿Quiere esto decir, por lo mismo, que el relato carece de base histórica? De ninguna manera.

La tradición sinóptica, aunque no trata del ciego de nacimiento, conserva recuerdos de Jesús curando a ciegos en Galilea, camino de Jerusalén y en Jericó (Mc 8,22-26; 10,46-52; Mt 9,27-31; 12,22-23; 15,30; 20,29-34; Lc 18,35-43). Podemos, pues, mantener que Juan nos transmite un caso histórico, no conservado por la tradición sinóptica. Es una curación real, pero que él ha embellecido con una doble finalidad: ofrecer a los cristianos de su tiempo una lección de apologética contra los judíos adversarios y dar una instrucción catequética a los que se preparaban para recibir el bautismo.

3ª Carácter bautismal de Jn 9

La Iglesia, desde los primeros tiempos, descubrió motivos bautismales en la curación del ciego. Las unciones y el uso de la saliva para el bautismo provienen de nuestro relato. Padres de la Iglesia (Ireneo, Ambrosio, Agustín) y comentadores modernos encuentran también relaciones sacramentales entre la curación del ciego y el bautismo. El bautismo ha sido llamado "iluminación" (Heb 6,4; 10,32[183]).

[183] M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, p. 257. O. Cullmann, *Les Sacrements dans l'Évangile Johannique. La guérison de l'aveugle-né au réservoir de Siloé*, pp. 70-72.

¿Este carácter bautismal, descubierto por la Iglesia y aceptado por Padres y comentadores, lo enseña el mismo evangelio? Probablemente, sí. Hay analogías entre 3,1-21 y 9,1-41. Jesús es presentado como la Luz del mundo, que ilumina concretamente a un *ciego de nacimiento*. Esta iluminación radical es figura del bautismo, nacimiento a una vida nueva y tránsito de la ceguera espiritual del pecado a la luz de la fe. Un detalle elocuente es que los que creen ver no van a la fuente de la luz; en tanto que los que son conscientes de su propia ceguera acuden a recibir la gracia de "ver". Al bautismo se acercan aquellos que, conscientes de su estado de tiniebla, quieren pasar al Reino de la Luz.

8. Jesús, el buen pastor (10,1-21)

Introducción

El cuadro sobre Jesús, el buen pastor, es una página de exquisitas cualidades literarias. La fuerza de sus imágenes y metáforas la llenan de dinamismo[184].

1. Historia de la redacción

El relato se presenta como un bloque homogéneo; sin embargo, está formado por una serie de palabras de Jesús sobre el tema del "pastor" y de las "ovejas". La historia literaria de su formación es muy compleja; supone varias redacciones, con los consiguientes retoques, cambios y adiciones[185].

Según la redacción final del evangelio, el discurso de Jn 10,1-21 pertenece todavía al conjunto literario de la fiesta de los tabernáculos (cf. 10,19-21), donde se menciona al ciego de nacimiento; sin embargo, no parece tener conexión con lo anterior y sí con las

[184] W. Tooley, "The Shepherd and Sheep Image in the Teaching of Jesus", *NovTest* 6 (1964-65) 15-25. J. L. de Villiers, "The Shepherd and his Flock", *Neotestamentica* 2 (1968) 89-103. J. D. M. Derrett, "The Good Shepherd: St John's Use of Jewish Halakah and Haggadah", *StudTheol* 27 (1973) 25-50. P. Dschulnigg, "Der Hirt und die Shafe (Joh 10,1-18)", *StudNTUmwelt* 14 (1989) 5-23. M. Rodríguez Ruiz, "El discurso del Buen Pastor (Jn 10,1-18). Coherencia teológico-literaria e interpretación", *EstBíb* 48 (1990) 5-45. K. E. Bailey, "The Shepherd Poems of John 10: Their Culture and Style", *IrBibStud* 15 (1993) 2-17. El autor distingue cuatro poemas, que manifiestan la cultura pastoril del Cercano Oriente (vv. 1-6; 7-10; 11-18; 19-30.

[185] M. É. Boismard, *L'Évangile de Jean*, pp. 263-271.

discusiones que tendrán lugar durante la fiesta de la Dedicación, donde se hace mención de las ovejas (10,26-29).

Las opiniones de los comentadores se dividen. Unos dan argumentos para probar la secuencia lógica de 10,1-18 con el capítulo 9; otros prefieren situar el discurso dentro de la fiesta de la Dedicación.

Por nuestra parte, pensamos que el orden del evangelio, tal como ha llegado hasta nosotros, se debe al último redactor, el cual no se preocupó por una estricta secuencia ni lógica ni cronológica; teniendo el material evangélico en sus manos, colocó el discurso del buen pastor a continuación de la curación del ciego y determinó cerrar ese ciclo con los vv. 19-21, que contienen alusiones evidentes a los capítulos precedentes (cf. 7,12.20.25-27.31.40-43; 8,48; 9,16).

2. *Un tema bíblico*

Ante todo, el del pastor y de las ovejas es un tema bíblico. En el AT, el pastor es Dios, y las ovejas son su pueblo (Sal 23,1; 80,2; Is 40,11). En ocasiones, el tema se utiliza para referirse a los reyes como malos pastores que no cuidaron el rebaño de Israel (Jr 23,1-2). Finalmente, Dios anuncia que para los tiempos nuevos enviará un pastor ideal, como un nuevo David, que apacentará debidamente el rebaño (Jr 23,2-4; 31,10; Ez 34,23-24; Zac 11,4-17; Sal 78,70-72). La tradición judía vio en estos textos el anuncio del rey mesiánico de los tiempos escatológicos.

El conjunto 10,1-18, presentando a Jesús como el Pastor auténtico, lo identifica con el Mesías de Israel (Ez 34,23-24) y sintoniza así con la finalidad del cuarto evangelio (20,31).

3. *El auditorio del discurso*

En el estado independiente de Jn 10,1-18 no se puede precisar cuál era el auditorio de Jesús, pero, en la redacción actual del texto, Jesús parece dirigirse a los fariseos (9,40).

4. *Unidades literarias*

El discurso sobre el buen pastor, construido artísticamente, está integrado por seis unidades literarias de la tradición evangélica: vv. 1-6; 7-10; 11-13; 14-15; 16; 17-18.

5. *Última redacción y comunidad juanina*

En el contexto de la última edición del evangelio, el discurso del buen pastor es también una advertencia a la comunidad juanina para que permanezca fiel al rebaño de Jesús[186].

1. *Parábolas de la puerta y de los pastores (vv. 1-6)*

10,1 *"En verdad, en verdad os digo:*
El que no entra por la puerta
al aprisco de las ovejas,
sino que sube por otra parte,
ése es ladrón y salteador;
2 *pero el que entra por la puerta*
es pastor de las ovejas.
3 *A éste el portero le abre.*
Y las ovejas oyen su voz,
y llama a las ovejas suyas por su nombre
y las conduce fuera;
4 *cuando ha sacado a todas las suyas,*
camina delante de ellas
y las ovejas le siguen porque conocen su voz.
5 *Pero a otro no le seguirán*
sino que huirán de él,
porque no conocen la voz de los otros".
6 *Esta parábola les dijo Jesús,*
pero ellos no entendieron
qué era lo que les decía.

Un examen detallado de los vv. 1-5 manifiesta que estamos probablemente ante dos parábolas diferentes pero fuertemente amalgamadas (vv. 1-3a + 3b-5[187]).

La primera parábola es muy simple. Consta de tres elementos principales: la puerta del aprisco, el ladrón que sube por otra parte y el pastor a quien el portero abre.

La segunda parábola presenta dos personajes: "el pastor" que tiene relaciones de amistad con sus ovejas y "el que no es el pastor",

[186] L. Schenke, "Das Rätzel von Tür und Hirt. Wer es löst, hat gewonnen!", *TrierTheolZeit* 105 (1996) 81-100.

[187] R. E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, Doubleday, 1966, p. 392.

de quien huyen las ovejas. Los vv. 3b-4 describen las características del pastor auténtico: las ovejas oyen su voz y la reconocen. Además, es sabido que cada pastor tiene su propio silbido o chiflido para congregar a sus ovejas; él las llama por su nombre, las saca fuera, camina a su cabeza y ellas le siguen porque conocen su voz.

El texto deja entrever que en el aprisco hay ovejas de diferentes pastores. Las ovejas distinguen bien entre la voz de su pastor y la voz de los extraños. "Oír la voz" equivale a obedecer, y "seguir" es imitar a la persona a quien se sigue o vivir como ella.

Cada frase responde a un tema principal del evangelio: el Verbo viene a los suyos (1,11); Jesús invita a que le sigan (1,43; 8,12; 21,19-22); los creyentes oyen y conocen su voz (5,25; 18,37); llama por el propio nombre (11,43; 12,17).

El v. 5 describe, por el contrario, la actitud de las ovejas respecto al pastor falso: no le siguen y huyen de él porque no conocen su voz.

Las parábolas aglutinadas constan, pues, de estos elementos: puerta, portero, aprisco, ovejas, pastor y no pastor (ladrón-salteador). Son parábolas que por su misma naturaleza pueden ser alegorizadas. Algunos autores creen que la alegorización de las parábolas evangélicas no viene de Jesús, sino que es obra de las primeras generaciones cristianas. Debemos decir a este respecto que, aunque la Iglesia primitiva alegorizó ciertos elementos de las parábolas (por ejemplo, la parábola del sembrador, de la cizaña, etc.), sin embargo una explicación alegórica de algunas parábolas puede venir del mismo Jesús. Creemos que éste es el caso de Jn 10,7ss.

Finalmente, el evangelista señala que los oyentes no entendieron qué era lo que les decía (v. 6). Esta incomprensión se encuentra también en las parábolas de la tradición sinóptica (Mc 4,13). Más que de un problema intelectual, se trata de una falta de apertura espiritual para recibir la luz.

2. Jesús, puerta de las ovejas (vv. 7-10)

7 *Dijo, pues, de nuevo Jesús:*
"En verdad, en verdad os digo:
Yo soy la puerta de las ovejas.
8 *Todos los que vinieron antes de mí*
son ladrones y salteadores,
pero las ovejas no les oyeron".

9 *"Yo soy la puerta;*
si alguno entra por mí, será salvo
y entrará y saldrá,
y encontrará pasto.
10 *El ladrón no viene sino para robar,*
y matar y destruir.
Yo vine para que tengan vida,
y la tengan en abundancia".

Estos versículos presentan una estructura quiástica:

Yo	v. 7
Ladrones	v. 8
Yo	v. 9
Ladrón	v. 10a.
Yo	v. 10b.

Los vv. 7-8 ofrecen una primera explicación del *logion*. Jesús se propone como la puerta por donde legítimamente se puede tener acceso a las ovejas.

Jesús comienza la interpretación de la parábola con solemnidad: *"En verdad, en verdad os digo: Yo soy la puerta de las ovejas"*. La puerta es el paso obligado para que entren y salgan las ovejas, lo mismo que los pastores. Hay que pasar siempre por la puerta, y ésa es Jesús.

Nota de crítica textual. En el v. 7, en lugar de *"yo soy la puerta"*, el papiro P^{75} y antiguas versiones coptas leen: *"Yo soy el pastor de las ovejas"*. Si ésta fuera la lectura original, el sentido del pasaje sería más claro. En este caso, Jesús se identifica con el pastor de las ovejas. Él es el pastor por excelencia enviado por Dios para conducir –a la manera de un nuevo Moisés– el pueblo de Dios a su destino final. Este género literario es el *pésher* de la tradición judía (el verdadero pan del cielo. cf. Jn 6,35.51a).

La identificación de los falsos pastores del v. 8 es difícil. Algunos autores han querido ver en ellos a los agitadores públicos que se levantaron en tiempos de Jesús, a quienes les viene bien el epíteto de "salteador" o "bandido". Con mayor probabilidad, se trata de las autoridades judías que se oponían a Jesús: los saduceos, miembros de la casta sacerdotal, que se enriquecían a costa del pueblo, pero sobre todo los fariseos, mencionados poco antes, con quienes Jesús tenía frecuentes enfrentamientos (Jn 9,39-41).

Durante los años 80-90, el evangelista puede también tener en la mente a los malos maestros judío-cristianos que, no queriendo romper con la sinagoga, querían llevar a los creyentes al judaísmo.

Los vv. 9-10 proporcionan una segunda explicación, menos conectada con los vv. 1-3a. "*Yo soy la puerta*" es una afirmación de carácter absoluto y exclusivo[188]. Ir a Jesús, pasar por él, es encontrar la salvación y evitar la condenación (3,17; 5,24-29; 12,47). Esto vale para todo el que pase por él: ya sean las ovejas o los pastores.

La originalidad del evangelista consiste en aplicar una imagen muy material a la persona mesiánica de Jesús. Él es la puerta que da acceso al Padre y a la plenitud de vida. Jesús es la Sabiduría de Dios, que ha venido a enseñar de parte del Padre (Sab 9,17-18).

Él dirá más adelante: "*Yo soy el camino… nadie va al Padre sino por mí*" (14,6). La imagen de la puerta evoca la idea de Dios que habita en el templo del cielo. Jesús es la puerta para poder entrar al santuario donde vive Dios (Sal 24,7-10; 118,20). La expresión "entrar y salir" es una fórmula bíblica que describe la libertad del creyente (cf. Nm 27,17; Dt 28,6). Jesús es una puerta de salvación.

En el v. 10, Jesús prosigue su comparación para ahondar en su pensamiento. Presenta no a un simple ladrón, sino a un ladrón que viene a robar, a dar muerte y a destruir, en tanto que él ha venido para que las ovejas "*tengan vida, y la tengan en abundancia*". El objetivo de la misión de Jesús es comunicar la vida, vida divina, vida eterna y sin medida (3,16; 5,40; 6,33.35.47.51; 14,6; 20,31).

3. Jesús, el buen pastor, da su vida (vv. 11-13)

11 "*Yo soy el buen pastor.*
El buen pastor da su vida por las ovejas;
12 *el asalariado y que no es pastor,*
de quien no son suyas las ovejas,
ve venir al lobo y abandona a las ovejas y huye,
y el lobo las arrebata y dispersa,
13 *porque es asalariado*
y no tiene interés por las ovejas".

[188] A. George, "Je suis la porte des brebis (Jean 10,1-10)", *BibVieChrét* 51 (1963) 18-25. J. Velasco Arenas, "'Yo soy la puerta'" (Jn 10,7.9). Trasfondo y sentido de la imagen cristológica de la puerta", *Carmelus* [Roma] 37 (1990) 38-80. A. Bottino, "La metafora della porta (Gv 10,7.9)", *RivistBib* 39 (1991) 207-215.

"Yo soy el buen pastor". El adjetivo griego aquí empleado, *kalós* ("hermoso"), encierra una idea de bondad, nobleza, perfección. El tema del pastor y de las ovejas tiene sus raíces profundas en el AT, y Jesús lo empleó en varias ocasiones (Mt 10,16; 18,12-14; Lc 15,3-7; Mc 14,27)[189].

La expresión "el buen pastor", en su forma absoluta, quiere indicar no el buen pastor por oposición al malo, ni sólo el verdadero pastor por oposición al falso, sino que, por razón de su contexto, quiere significar el "*auténtico*", el que realiza plenamente tal nombre, el pastor por excelencia que cumple las esperanzas y promesas de los profetas (cf. Jr 23,1-6; Ez 34,15-16; Is 40,11; Zac 11,15-17; Sal 23,1; Heb 13,20; Ap 7,17). Declarándose buen pastor, Jesús se presenta como el personaje mesiánico; más aún, utilizando la solemne expresión "*yo soy el buen pastor*", se apropia –en cierto sentido– de una prerrogativa que corresponde a Dios (Sal 23,1).

La parábola opone el buen pastor al mercenario o asalariado. Éste cobra por sus servicios de custodiar el rebaño, pero él no es el pastor, ni las ovejas le pertenecen, ni las ama, ni las defiende, y cuando viene el lobo no piensa sino en salvar su propia vida y huye, y el lobo viene y arrebata a las ovejas, y el rebaño se dispersa. El asalariado se parece a los pastores recriminados por los profetas (Jr 23,1-3).

El buen pastor, por el contrario, hace frente al peligro a fin de salvar a sus ovejas, aunque sea en detrimento de su propia vida. Él "da su vida por las ovejas", en cuanto que, en lugar de huir, se enfrenta al lobo y se deja devorar para que sus ovejas no sucumban.

¿Qué personaje estará en la parábola detrás de la imagen del lobo? Probablemente, Jesús tiene en su mente a sus enemigos fariseos. Sin embargo, teniendo en cuenta un contexto más amplio, el lobo representa tal vez al enemigo por excelencia del género humano, al príncipe de este mundo (Jn 12,31; 14,30). Cuando venga en la persona de Judas para arrestar a Jesús, éste saldrá al encuentro del enemigo, aceptará ser arrestado y morir, pero dirá, refiriéndose a sus discípulos: "*Si me buscáis a mí, dejad a éstos partir*" (Jn 18,8). Jesús muere, pero su muerte es de hecho una "exaltación" que provoca la

[189] D. Mollat, "Le bon pasteur (Jean 10,11-18.26-30)", *BibVieChrét* 52 (1963) 25-35.

caída del príncipe de este mundo (12,31-32) y libra a los hombres de la muerte"[190].

Por otra parte, Jesús anuncia su muerte voluntaria en favor de sus ovejas, porque son suyas y tiene interés por ellas. Jesús hablará repetidas veces de esta entrega (10,15.17; 15,13; cf. 1 Jn 3,16). Esta actitud de amor cobra realce comparada con la conducta del mercenario que, al venir el lobo, deja las ovejas y huye, y el lobo las arrebata y dispersa.

4. Jesús, el buen pastor, conoce a sus ovejas (vv. 14-15)

14 *"Yo soy el buen pastor*
y conozco a las mías,
y las mías me conocen,
15 *como me conoce el Padre*
y yo conozco al Padre.
Y mi vida doy por las ovejas".

"Yo soy el buen pastor". La repetición de esta afirmación, en su forma absoluta, subraya la importancia del pasaje. Se establece aquí la naturaleza del conocimiento recíproco, hecho de confianza y de amor, que existe entre Jesús y sus ovejas. Este mutuo conocimiento amoroso entre Jesús y los suyos es como la participación o redundancia del conocimiento amoroso que existe entre el Padre y el Hijo (Mt 11,27; Lc 10,22; Gál 4,9). Esta comunión de conocimiento entre el Padre y el Hijo, y entre el Hijo y los creyentes, y por lo tanto entre los creyentes y el Padre, supone una "comunión de vida", de la que había hablado Jesús en el discurso eucarístico (6,57).

Pero Jesús, el pastor bueno, no solamente "conoce" a sus ovejas, sino que también "da su vida" por ellas. Esto manifestará que su amor por ellas va *"hasta el fin", "hasta el extremo"* (13,1).

5. "Tengo otras ovejas" (v. 16)

16 *"Y tengo otras ovejas*
que no son de este aprisco.
A ésas también es preciso que yo las guíe,
y oirán mi voz,

[190] M. É. Boismard, *L'Évangile de Jean*, p. 270.

y se hará un solo rebaño,
un solo pastor".

Jesús descubre que tiene otras ovejas que son también de su propiedad. Ellas no son de este "aprisco", es decir, del aprisco de Israel. Es necesario que Jesús las guíe. Esta necesidad es un deber que responde a una voluntad divina. Ellas oirán su voz –es decir, "creerán en él"– y se hará no un aprisco único (como si Jesús quisiera integrarlas en el redil del judaísmo), sino "*un solo rebaño*", bajo la guía de "*un solo pastor*"[191],

Estas palabras de Jesús anuncian el universalismo de su misión y la evangelización de los gentiles. La salvación se ofrece a la humanidad entera: todos los hombres son propiedad de Jesús (Ez 34,23; 37,24; Is 56,8; Jn 11,52; 1 Jn 2,2; 1 Pe 2,25).

El v. 16, sobre la misión a los gentiles, descubre también la situación de la Iglesia en tiempos del evangelista. En esos años, la evangelización a los paganos era un hecho consumado.

¿El *logion* del v. 16 viene de Jesús o es hechura del autor? Ciertamente, la Iglesia tomó conciencia poco a poco del universalismo de la misión de Jesús, pero esto no quita que esa toma de conciencia haya partido justamente de palabras dichas por el mismo Jesús (Mt 8,11; Mc 11,17). Siendo así, el texto de Jn 10,16 puede estar fundado en afirmaciones de Jesús.

6. *El mandato del Padre (vv. 17-18)*

La presentación concéntrica de este texto es suficientemente clara.

17 "*Por eso el Padre me ama,*
porque yo doy mi vida,
para tomarla de nuevo.
18 *Nadie me la quita,*
sino que yo la doy por mí mismo.
Tengo poder para darla
y tengo poder para tomarla de nuevo.
Este mandato recibí de mi Padre".

[191] O. Hofius, "Die Sammlung der Heiden zur Herde Israels (Joh 10,16; 11,51)", *ZeitNTWiss* 58 (1967) 289-291. D. Marzotto, "Un solo unico Pastore (Giov 10,16)", *ScuolCatt* 103 (1975) 834-843.

La unidad literaria comienza con una afirmación del amor que el Padre tiene a Jesús (Jn 3,35; 15,9; 17,23.24.26). La razón de ese amor es aquí la obediencia de Jesús, que cumple un mandato que su Padre le ha dado: dar su vida para tomarla de nuevo.

La frase central de la sección asienta con vigor la libertad absoluta y total de Jesús: "*Nadie me la quita, sino que yo la doy por mí mismo*". Su entrega es voluntaria y soberanamente libre. Si muere, es porque él acepta morir. Podrá haber una serie de intervenciones –el diablo, Judas, el sanedrín, Pilato, los soldados–; sin embargo, él muere porque quiere entregar su vida. Más aún, Jesús tiene poder para entregarla y para recuperarla. Todo esto obedece a un mandato recibido del Padre (14,31; 15,10). El cumplimiento de esa orden hace brotar en el Padre amor hacia Jesús: "*Por eso el Padre me ama, porque entrego mi vida, para volverla a tomar*". ¡Maravillosa armonía entre la obediencia a una orden que es necesario cumplir y la libertad plena que permanece sin ser vulnerada!

Estos versículos son una clara alusión a la muerte y resurrección de Jesús, que constituyen un único mandato divino y, consiguientemente, una misma necesidad divina; entre todas las obras que el Padre le ha encomendado, éstas serán la obra por excelencia (cf. 4,34; 5,30.36; 6,38). Hay que tener presente que en el pensamiento de Juan la pasión, la muerte, la resurrección, la ascensión y la donación del Espíritu constituyen la gran obra salvífica de Jesús.

"La resurrección es la inevitable consecuencia de la obediencia de Jesús, y la salvación humana depende de la resurrección de Jesús sólo porque ella responde a su obediencia"[192].

La resurrección aquí, como en 2,19, es presentada como una acción de Jesús mismo, como un acto de obediencia al Padre. El resto del NT habla de la resurrección de Jesús como de una obra realizada por Dios (Jn 2,22; 21,14; Hch 2,24; Rom 1,4; 4,24-25; Ef 1,20; Heb 11,19; 1 Pe 1,21).

Conclusión: reacción de los judíos (vv. 19-21)

19 *Una división se produjo de nuevo*
entre los judíos por estas palabras.
20 *Muchos de ellos decían:*

192 E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, Faber and Faber, Londres 1961, p. 379.

"Tiene un demonio y está loco; ¿por qué le oís?".
21 *Otros decían: "Estas palabras no son de un endemoniado;*
¿acaso un demonio puede abrir los ojos de los ciegos?".

A la parábola le había seguido la incomprensión por parte de los dirigentes religiosos de los judíos (v. 6); ahora se produce una división entre la gente de Jerusalén (cf. 11,45-46). Unos tildan a Jesús de endemoniado y de loco (Mc 3,21-22); otros reconocen que las palabras de Jesús no pueden ser de un endemoniado; la prueba está allí: en el antes ciego que ahora ve.

Con esto termina el evangelista el gran ciclo de la fiesta de los tabernáculos.

LA FIESTA DE LA DEDICACIÓN (10,22-42)

1. INTRODUCCIÓN (10,22-23)

Los hechos que forman esta breve sección del evangelio tuvieron lugar durante la fiesta de la Dedicación[193]. Después de una nota cronológica y local (vv. 22-23), el evangelista presenta dos importantes escenas muy bien equilibradas: en la primera trata el tema de Jesús Mesías (vv. 24-31); en la segunda aborda la cuestión de Jesús Hijo de Dios (vv. 32-39). En ambas, Jesús termina afirmando su unidad con el Padre, y a estas afirmaciones siguen las reacciones hostiles de los judíos.

22 *Se celebró entonces en Jerusalén la Dedicación.*
Era invierno.
23 *Y caminaba Jesús en el templo,*
en el pórtico de Salomón.

La fiesta de la Dedicación se celebraba a partir del 25 del mes de *Kislev* (diciembre) y duraba ocho días. El año 168 a. C., el 25 de *Kislev*, Antíoco IV Epifanes había profanado el templo erigiendo sobre el altar de los holocaustos una estatua de Zeus Olímpico, "la abominable desolación" de que habla Dn 9,27. Tres años más tarde, el mismo día, Judas Macabeo restauraba, purificaba y volvía a dedicar el templo (1 Mac 4,36-59; 2 Mac 1,1–2,19; 10,1-8).

La fiesta llamada "de la Dedicación" o "de la Renovación" (*Janukáh*, *Encainía*) estaba calcada de la de los tabernáculos. Había gran-

193 J. Giblet, "Il y eut la Dédicace… (Jean 10,22-39)", *BibVieChrét* 66 (1965) 17-25.

des iluminaciones, por lo que era llamada, según Josefo, "fiesta de las luces". El ministerio de Jesús durante esta fiesta de luces enfatiza la obra de salvación ofrecida a un mundo espiritualmente ciego[194].

"Era invierno". Con estas simples palabras, el evangelista precisa las circunstancias del momento y la importancia de los acontecimientos. En la mente del autor, esta nota temporal-climatológica tiene un sentido profundo: por una parte, la estación invernal estaba en su plenitud; por otra, un invierno espiritual se cernía sobre los judíos acerca de Jesús.

Jesús caminaba en el templo, en el pórtico de Salomón, esto es, en la columnata levantada por Herodes a lo largo del muro oriental del templo.

2. JESÚS-MESÍAS (10,24-31)

Un nuevo diálogo se entabla entre Jesús y los judíos. Su importancia doctrinal es del todo singular, pues se trata de exigirle a Jesús la afirmación de su identidad mesiánica.

24 *Lo rodearon, pues, los judíos y le decían:*
"¿Hasta cuándo nos vas a tener en suspenso?
Si tú eres el Mesías, dínoslo abiertamente".

Los judíos preguntan directamente a Jesús si él es el Mesías. Esta investigación ha ido en progreso hasta llegar al momento presente (2,18; 5,16s; 6,30; 8,25). La pregunta cuadra muy bien en el contexto del capítulo 10. Jesús se ha presentado figurativamente como "el pastor auténtico" (10,11.14) y esto podía incluir pretensiones mesiánicas. Los judíos, pues, desean una respuesta clara.

La interrogación del v. 24b corresponde a la pregunta oficial que el sumo sacerdote hará a Jesús en el momento del proceso ante el sanedrín (Mt 26,63; Mc 14,61; Lc 22,67). Hay que notar la formulación idéntica en Juan y Lucas: *"Si tú eres el Mesías, dínoslo"*.

25 *Respondióles Jesús:*
"Os lo dije y no creéis.
Las obras que yo hago en el nombre de mi Padre,

[194] J. R. Lancaster – R. L. Overstreet, "Jesus' Celebration on Hanukkah in John 10", *BiblSac* 152 (1995) 318-333.

ésas dan testimonio de mí.
26 *Pero vosotros no creéis,*
porque no sois de mis ovejas.
27 *Mis ovejas oyen mi voz,*
y yo las conozco y me siguen.
28 *Y yo les doy vida eterna*
y no perecerán eternamente,
y nadie las arrebatará de mi mano.
29 *Mi Padre, que me las ha dado,*
es más grande que todo,
y nadie puede arrebatar de la mano del Padre.
30 *Yo y el Padre somos uno".*

Jesús responde con una prudente reserva, como hará ante el sumo sacerdote (Lc 22,68). Jesús no puede responder categóricamente "yo soy el Mesías", debido a la idea que tenían los contemporáneos, pensando en un mesianismo nacional, político y triunfalista (11,48). Sin embargo, la forma de su respuesta equivale a una respuesta afirmativa, y pone estos argumentos:

1. Sus declaraciones anteriores, de las que podrían concluir que él es un Enviado especial de Dios: el Mesías, el Hijo del hombre (2,19; 5,17.39.46; 8,24.28.58; 9,37).
2. Las obras, "sus signos", hechas en nombre de su Padre (3,2; 5,36; 9,31-33; 14,10s). Jesús y el Padre son uno porque Jesús hace las obras del Padre. Las obras de Jesús están asociadas a la fe en él como el Hijo de Dios[195].

En el v. 26 aparece expresamente el tema de la fe y de la incredulidad. Si a pesar de la claridad con que Jesús ha hablado durante su ministerio y de las obras que ha hecho, los judíos no creen, es porque no son sus ovejas (v. 26). Han recibido las enseñanzas, pero no han correspondido al ofrecimiento de la fe (8,45).

En cambio, las ovejas de Jesús oyen su voz, él las conoce, ellas le siguen, él les da "vida eterna" y jamás perecerán ni nadie las arrancará de su mano (vv. 27-28; cf. 3,16; 8,47; 10,3.10; 17,2). La razón última de esta seguridad escatológica de los que creen en Jesús radica en el Padre. Ellos pertenecen a Jesús porque le han sido dados por

[195] J. C. Skedros, "The Works of Jesus. A Study of John 10,22-39", *DeltBibMelt* 10 (1991) 51-57.

el Padre, y nadie puede arrebatar nada de la mano del Padre (v. 29; cf. 6,37.39.44; 17,6.9.12; 18,9).

Vivir eternamente en comunión con Jesús no es, pues, mérito de obra humana, sino un don gratuito de lo alto (cf. 6,44.65). La fe es un don de Dios (Flp 1,29), por lo que sólo creerán en Jesús aquellos para quienes el don de la fe haya sido preparado por una predestinación eterna[196].

Pero surge una dificultad: si la fe es un don de Dios, la infidelidad de los que no creen no debe ser imputada. Tomás de Aquino responde: "La infidelidad es imputable, porque en ellos está la causa de que no se les dé la fe. Yo no puedo ver la luz si no me ilumina el sol, pero si cerrara los ojos no vería la luz, lo cual no sería por culpa del sol, sino por culpa de mí, que, cerrando los ojos, pongo la causa para no ser iluminado. De ahí que todos los que son abandonados son abandonados por justo juicio de Dios, y los que son elegidos son tomados por la misericordia de Dios"[197]. Juan Crisóstomo comentaba el v. 26 de una manera semejante: "Si ellos no siguen a Jesús, no es porque él no sea pastor, sino porque ellos no son ovejas"[198].

El v. 29 presenta dos variantes en el texto:

– "Lo que el Padre me ha dado es mayor que todo". Es decir, las ovejas son el don más precioso que el Padre ha dado a Jesús. Lectura sostenida por el códice Vaticano, por versiones latinas y coptas, por la Vulgata y por Padres (Ambrosio, Jerónimo).
– "El Padre, que me (las) ha dado, es más grande que todo". La grandeza del Padre, que es Dios, es la razón de que nadie pueda arrancar nada de su mano. Lectura atestiguada por P^{66}, K, versiones siríacas y Padres (Basilio, Crisóstomo, Nonnus, Cirilo). Hemos preferido esta segunda lectura.

Estar, pues, en la mano de Jesús es igual que estar en la mano del Padre. Y así como es imposible ser arrebatado de la mano del Padre, así también es imposible ser arrebatado de la del Hijo (cf. Dt 32,39; Is 43,11-13; 49,2; 51,16; Sab 3,1). La razón de ello es porque *"yo y el Padre somos uno"*.

[196] Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis Lectura. Jn 10,26ss*, Marietti, Taurini-Romae 1952, p. 269, n. 1443.

[197] Santo Tomás, *Super Evangelium S. Ioannis*, p. 269, n. 1447.

[198] S. J. Crisóstomo, *In Jo. LXI 2*; PG 59, 338.

La afirmación del v. 30 es una de las revelaciones más elevadas del evangelio y del Nuevo Testamento en relación a la persona de Jesús. Se afirma categóricamente la unidad de poder y operación entre el Padre y el Hijo. Esta igualdad de poder supone una unidad sustancial. Santo Tomás puede concluir: "Por lo tanto, el Padre y el Hijo son uno por naturaleza, honor y poder"[199].

Esta unión entre el Padre y el Hijo puede y debe ser participada por los hombres. Jesús orará a su Padre para que entre sus discípulos se realice la unidad: unidad mutua y circular, que va del Padre al Hijo, de Jesús a los creyentes, de los creyentes entre sí, de ellos con Jesús y de Jesús con el Padre (17,11.20-23). Esta idea se hermana con la intercomunicación de vida y de conocimiento (6,57; 10,14-15).

Los judíos adivinan en las palabras de Jesús una pretensión a hacerse Dios (5,18; 8,54.59). Eso es una blasfemia y, como tal, Jesús debe ser lapidado (Lv 24,16; cf. Mt 26,65; Mc 14,64).

31 *Tomaron piedras, de nuevo,*
los judíos para apedrearlo.

De una lectura global cristológica de Jn 10,1-18.26-30 se puede deducir que la parábola y su comentario insisten en el tema de la reunión de todas las ovejas. Mientras que el lobo dispersa el rebaño, Jesús quiere que las ovejas estén unidas y agrupadas en un solo rebaño, bajo un solo pastor.

Es interesante descubrir que la literatura targúmica del tiempo del evangelista se interesa justamente por el tema de la reunión de los judíos dispersos, que es considerada como la obra de Dios a través de la actividad de su Mesías, presentado como un pastor que marcha a la cabeza de su rebaño. Yahveh dará al pueblo un corazón nuevo para que pueda amar a Dios y entrar en Alianza[200].

En Yavné, el judaísmo quiso reunir sus fuerzas bajo la conducción de *Rabbi* Yohanán ben Zakkay, y la oración *Shemoné ésre* (las dieciocho bendiciones) recibe su forma definitiva también en Yavné. La décima bendición trata de la reunión de Israel, y la decimocuarta, de la reconstrucción de Jerusalén y del templo.

[199] Santo Tomás, *Super Evangelium S. Ioannis*, p. 270, n. 1451.

[200] F. Manns, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, Franciscan Press, Jerusalén 1991, pp. 217-233.

En el mismo tiempo, para el evangelista Juan, es Jesús de Nazaret, muerto y resucitado, quien debe reunir no sólo a los judíos de Israel y Judá, sino a la humanidad entera, para formar un solo rebaño con un único pastor. Además, el cuerpo de Cristo resucitado es el verdadero templo nuevo de Dios (Jn 2,21).

3. JESÚS-HIJO DE DIOS (10,32-39)

Jesús interviene con fina ironía, dando ocasión a la respuesta del v. 33.

32 *Respondióles Jesús:*
"Muchas obras buenas os he mostrado del Padre:
¿por cuál de ellas me apedreáis?".
33 *Respondiéronle los judíos:*
"No te apedreamos por una obra buena,
sino por blasfemia
y porque tú, siendo un hombre,
te haces a ti mismo Dios".

Los judíos se han percatado de que los milagros de Jesús no sólo son obras de misericordia, sino "signos" que manifiestan una pretensión que juzgan blasfema, la de hacerse Dios (5,18). La tradición sinóptica ha recogido otra acusación de blasfemia contra Jesús en el momento del proceso ante el sanedrín (Mc 14,64; Mt 26,65).

34 *Respondióles Jesús:*
"¿No está escrito en vuestra Ley:
'Yo dije: Sois dioses'?
35 *¿Si llamó dioses a aquellos a quienes*
fue dirigida la Palabra de Dios
–y no puede ser anulada la Escritura–,
36 *de aquel a quien el Padre santificó*
y envió al mundo vosotros decís:
'Blasfemas', porque dije:
Soy Hijo de Dios?
37 *Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis;*
38 *pero si las hago, aunque no me creáis,*
creed en las obras,
para que sepáis y conozcáis
que el Padre está en mí y yo en el Padre".

Jesús no parte de la afirmación simplista "te haces Dios", aducida por los judíos, sino que quiere justificar el título que, con precisión, se ha dado: *"Hijo de Dios"*. Además, Jesús no se hace a sí mismo Hijo de Dios. Todo lo que él es, lo ha recibido del Padre. Él siempre ha sido el Hijo de Dios, la Palabra de Dios que se ha hecho hombre. No es, pues, blasfemo al decirse "Hijo de Dios", y formula un argumento *a fortiori*, al estilo rabínico.

La Ley llama "dioses" a aquellos a quienes fue dirigida la Palabra de Dios. La cita es del salmo 82,6, y podrían citarse, además, Éx 7,1; 22,27. Las palabras del salmo se dirigían a los jueces, que son llamados "dioses" por ejercer el juicio, que es un privilegio divino (Dt 1,17; 19,17). La cita es de un salmo; sin embargo, todo el conjunto de escritos del AT es considerado como "la Ley". Y así ocurre también en 12,34; 15,25; Rom 3,19; 1 Cor 14,21.

Si, pues, Dios llamó "dioses" a quienes dirigió su palabra –y la Escritura no puede ser anulada (Mt 5,17s)–, ¿será blasfemo por decirse "Hijo de Dios" aquel a quien el Padre santificó y envió al mundo?

Hay una diferencia esencial hay entre los jueces y Jesús. Ellos, de origen humano, fueron llamados por Dios para dirigir y juzgar a su pueblo y recibieron la Palabra de Dios, y por eso son llamados "dioses". Jesús, en cambio, tiene otro origen: viene de lo alto, es la Palabra misma de Dios, ha sido santificado por el Padre y enviado por él al mundo. Por lo tanto, no es de ninguna manera blasfemo al llamarse *"Hijo de Dios"* (1,1.14; 3,13.17.31.34; 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 11,42; 17).

¿Qué significa "el Padre 'santificó' a Jesús"?

El verbo "santificar" responde a una forma hebrea *hif'il* del verbo *qadásh*, y significa "tomar aparte" o "consagrar" para el servicio de Dios (Nm 7,1; Jr 1,5; Eclo 497; 2 Mac 1,25). Jesús es un consagrado: el Padre lo ha tomado aparte para que cumpla, como Enviado suyo a la tierra, su empresa suprema.

No sería extraño que, estando en la fiesta de la Dedicación del templo, el evangelista quisiera insistir en esta idea: en Jesús alcanza su clímax y perfección la obra divina de consagración, santificación y dedicación. La misión de Jesús es el fin y perfeccionamiento del judaísmo. Jesús es el verdadero templo dedicado a Dios (2,21), el nuevo tabernáculo (1,14).

Algunos autores han pensado que esta "consagración" es una alusión al sacerdocio de Jesús, "el Santo de Dios", "el Consagrado" (6,69; cf. 19,23). La carta a los Hebreos presenta a Cristo como sumo sacerdote por la acción de Dios-Padre (Heb 5,5).

"Santificar" aparecerá después en 17,17.19 en un contexto de oblación y sacrificio. Jesús se consagra a sí mismo a una muerte voluntaria en favor de sus discípulos. Y como efecto de su consagración, también ellos serán santificados, consagrados al servicio de Dios para continuar la misión de Jesús.

En los vv. 37-38, Jesús vuelve al argumento de las obras. Hay una perfecta armonía entre las palabras de Jesús y las obras que realiza, obras que el Padre le ha encomendado. Y éstas son un medio, un camino, un signo sensible que conduce por su misma naturaleza a la plenitud de la verdad. Por eso dice Jesús: *"Creed en las obras, para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre"*.

"Sepáis" corresponde al aoristo griego e indica un simple acto de percepción. "Conozcáis" es la traducción del tiempo presente, el cual expresa un estado permanente de comprensión.

Este *logion* es una nueva afirmación de la íntima unión de Jesús con el Padre, en virtud de la cual donde está Jesús está el Padre, y donde está el Padre allí también está Jesús (cf. v. 30; 14,10.11; 17,21). La teología ulterior podrá emplear este texto para afirmar en Dios la unidad de naturaleza y la distinción de personas.

39 *Buscaban nuevamente prenderlo,*
pero escapó de sus manos.

Es un intento ineficaz: si las ovejas de Jesús no pueden ser arrebatadas de su mano, mucho menos podrán los enemigos arrebatar a Jesús, el Pastor de las ovejas y el Hijo de Dios. Ya llegará la hora en la que él mismo se entregue libremente para dar su vida (10,17s; 18,4ss).

4. JESÚS SE VA AL OTRO LADO DEL JORDÁN (10,40-42)

39 *Y se fue de nuevo al otro lado del Jordán,*
al lugar donde Juan bautizaba primero, y se quedó allí.
41 *Y muchos vinieron a él, y decían:*
"Juan no hizo ningún signo,
pero todo cuanto dijo acerca de éste fue verdadero".
42 *Y muchos allí creyeron en él.*

Esta pequeña noticia forma inclusión con el primer día de la semana inaugural (1,19-28). Jesús vuelve al lugar donde se había encontrado con Juan y donde había recibido del Padre su bautismo en el Espíritu. De allí había partido para comenzar su ministerio evangelizador. Jesús quiere volver a las fuentes, antes de emprender su camino hacia la entrega de su vida.

Las gentes que llegaron a Jesús pueden ser aquellos que, viviendo en la región, habían escuchado a Juan el Bautista. Si Jesús encontró poca acogida en Galilea y en Jerusalén (2,23-25; 7,31; 8,30ss), la mies espiritual fue numerosa en Samaría y al otro lado del Jordán (4,39-42).

Dada la larga historia literaria que tuvo el evangelio de Juan, hubo posiblemente un momento en el que la primera parte de la obra terminaba en 10,40-42. Después de esta conclusión comenzaba el "libro de la gloria" (13,1ss). En una etapa posterior, se agregaron al evangelio los capítulos 11 y 12.

LA RESURRECCIÓN DE LÁZARO (11,1-54)

INTRODUCCIÓN

La muerte y resurrección de Lázaro son como el preludio de la muerte y resurrección del mismo Jesús. Este signo portentoso, el último, es sin duda el mayor de los siete narrados por el evangelista. "Jamás había sido narrado en Israel un milagro más extraordinario, jamás la bondad de Jesús se había manifestado de una manera más sensible. Es una cumbre en la que su figura irradia esplendor divino"[201].

Según el evangelio de Juan, este gran milagro provocó la reacción definitiva del sanedrín, que, reunido en sesión formal, determinó dar muerte a Jesús (11,47-53). Además, la impresión profunda causada en el pueblo por este acto portentoso estaba todavía fresca en los sentimientos de todos el día de la entrada triunfal de Jesús a Jerusalén (12,9-12).

Sin embargo, un gran problema surge a propósito de la resurrección de Lázaro. Si las cosas fueron como las narra Juan, ¿cómo explicar el silencio absoluto que los sinópticos guardan en torno a la resurrección de Lázaro? La tradición sinóptica, en efecto, ignora este prodigio y en las grandes discusiones de Jesús con los saduceos, escribas y fariseos, situadas en los días precedentes a su pasión, no aparece la menor alusión a ese acontecimiento.

[201] M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, p. 294.

El problema es real y serio

Para algunos comentadores radicales, el problema se soluciona fácilmente, diciendo que no hubo tal resurrección de Lázaro. La composición de Juan es una narración ficticia, altamente teológica. Es un "gran signo" elaborado por el evangelista para enseñar que Jesús es la fuente de la vida; más aún, que él es la Vida[202].

Debemos decir, ante todo, que esta manera simple de solucionar dificultades es más bien un camino fácil para esquivarlas, en detrimento de la realidad histórica. Para obtener una posible explicación del problema hay que tener en cuenta dos principios.

1. Un dato de la tradición evangélica es que Jesús devolvió la vida a algunos muertos (Mc 5,22-43; Lc 7,11-16; Mt 11,5). Ahora bien, Juan, en muchos puntos, representa una tradición personal, independiente de la tradición sinóptica, en la que conserva otros hechos y palabras de Jesús. Pues bien, la resurrección de Lázaro puede ser uno de esos casos recogidos por Juan que completa nuestra tradición evangélica.
2. Es bien sabido que Juan sabe teologizar sobre las "obras" realizadas por Jesús; para el evangelista, las obras no son únicamente hechos, sino que encierran un sentido profundo que las transforma en "signos" que proyectan un mensaje. En este descubrir el significado de las obras de Jesús está el genio y la obra personal del evangelista.

Podemos, pues, con R. Brown y otros autores, proponer esta sugerencia: los evangelios sinópticos presentan la condenación de Jesús como una reacción a toda su carrera y a las muchas cosas que él había dicho y hecho. Lucas 19,37 nos dice, en efecto, que, cuando Jesús bajaba del monte de los Olivos, la muchedumbre comenzó a alabar alegremente a Dios "por todos los milagros que habían visto", y esto incomodó a los fariseos.

Juan no se queda satisfecho con esa generalización, pues no es suficientemente dramático, ni del todo claro, decir que todos los milagros de Jesús habían llevado a unos al entusiasmo y a otros al odio. Y, así, va a escoger un solo milagro para hacerlo representa-

[202] E. Reinmuth, "Lazarus und seine Schwestern – was wollte Johannes erzählen? Narratologische Beobachtungen zu Joh 11,1-44", *TheolLitZeit* 124 (1999) 127-138. Para el autor, la "metáfora de Lázaro" intenta convencer al lector del evangelio acerca de la necesidad de aceptar la victoria de la vida sobre la muerte y su inexorable realidad.

tivo de los demás. ¿Cuál elegir? Todos los milagros son signos de lo que es Jesús y de lo que ha venido a dar al mundo, y lo que ante todo y sobre todo ha venido a dar es vida eterna. Pues bien, la resurrección de Lázaro, el don de la vida a un hombre (así sea física), era el milagro más adecuado para ilustrar la doctrina de la vida. Más aún, el hecho de que un milagro tan grande como el de dar vida a un hombre conduzca a Jesús a la muerte constituye una paradoja dramática digna para poner punto final a la carrera de Jesús[203].

Así pues, la historia básica de la resurrección de Lázaro viene de la tradición antigua, pero su relación con la muerte de Jesús es obra teológica de Juan; esto explica por qué en la tradición sinóptica no tiene tal conexión. En otros términos, la resurrección de Lázaro fue un milagro transmitido primeramente sin un contexto fijo y sin una secuencia cronológica; más tarde, Juan lo tomó, lo teologizó y lo insertó como el final del ministerio público de Jesús, en una de las últimas o en la última redacción de su obra[204].

Cinco escenas integran este cuadro espléndido y magistral.

1. LÁZARO ESTÁ ENFERMO (11,1-6)

[11,1] *Había un enfermo, Lázaro de Betania,*
la aldea de María y de Marta, su hermana.
[2] *(María era la que ungió al Señor*
con perfume y enjugó sus pies con sus cabellos,
cuyo hermano Lázaro estaba enfermo.)

[203] R. E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, p. 429.

[204] R. Dunkerley, "Lazarus", *NTStud* 5 (1959) 321-327. M. Balagué, "La resurrección de Lázaro (Juan 11,1-57)", *CultBíb* 182 (1962) 16-29. W. Stenger, "Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1-45). Vorlage und johannische Redaktion", *TrierTheolZeit* 83 (1974) 17-37. B. McNeil, "The Raising of Lazarus", *DownRev* 92 (1974) 269-275. L. Sabourin, "A Ressurreiçao de Lázaro (Jo 11,1-55)", *RevistCultBíb* 2 (1978) 293-298. A. L. Descamps et *al.*, *Genèse et structure d'un texte du NT. Étude interdisciplinaire du chapitre 11 de l'Évangile de Jean*, Lectio divina 104, Cerf, París 1981. S. Sabugal, "La resurrección de Lázaro (Jn 11,1-54)", *Estudio Agustiniano* [Valladolid] 24 (1989) 55-70. B. Byrne, *Lazarus. A Contemporary Reading of John 11,1-46*, Liturgical Press, Collegeville, MN 1991. J. J. Bridges, *Structure and History in John 11. A Methodological Study Comparing Structuralist and Historical Critical Approaches*, Mellen Research University Press, San Francisco 1991. M. W. G. Stibbe, "A Tomb with a View: John 11,1-44 in Narrative-Critical Perspective", *NTStud* 40 (1994) 38-54.

3 *Enviaron, pues, las hermanas a decirle:*
"Señor, mira, aquel a quien amas está enfermo".
4 *Pero, habiendo oído Jesús, dijo:*
"Esta enfermedad no es para muerte,
sino en vista de la gloria de Dios,
para que sea glorificado el Hijo de Dios por ella".
5 *(Jesús amaba a Marta, y a su hermana, y a Lázaro.)*
6 *Habiendo, pues, oído que estaba enfermo,*
se quedó sin embargo dos días en el lugar donde estaba.

El evangelista comienza introduciendo a los tres personajes que entrarán en juego: Lázaro, el enfermo; María y Marta, sus hermanas. Vivían en Betania, la actual El'Azariyéh, aldea al este de Jerusalén, donde Jesús se hospedaba cuando visitaba la Ciudad Santa (Mc 11,11; 14,3).

Luego, en un paréntesis anacrónico (v. 2), una adición posterior aclara por anticipado la identificación de María como aquella que ungió a Jesús en Betania, seis días antes de la Pascua, en casa de Simón el leproso (Mt 26,6-13; Mc 14,3-9; Jn 12,1-11). Esta María es diferente de la pecadora de Lc 7,38 y de María Magdalena (Lc 8,2)[205].

Enviaron, pues, las hermanas de Lázaro un mensaje a Jesús diciéndole: "*¡Mira, aquel a quien amas está enfermo*!". Esta frase denota que ellos eran discípulos de Jesús y que un lazo de especial amistad les unía con él (v. 5). Las hermanas, al transmitir su pena, no le piden a Jesús explícitamente un milagro, pero le insinúan delicadamente que venga a intervenir (2,3).

En la mente del evangelista, Lázaro, a quien Jesús ama, es representante de los cristianos, y así como dio la vida a Lázaro, a quien amaba, así la da a los cristianos a quienes ama[206].

[205] J. A. Grassi, "Women's Leadership Roles in John's Gospel", *BibToday* 35 (1997) 312-317. La mujer samaritana es la primera en llevar la Buena Nueva a otros (4,42). Marta es la primera que proclama a Jesús Hijo de Dios (11,27). María, hermana de Lázaro, se complace en escuchar la palabra que brota de labios de Jesús (Lc 11,39). María Magdalena es presentada como "apóstol de los apóstoles". F. M. Gilman, "The Women of John's Gospel", *BibToday* 40 (2002) 91-98. En el evangelio de Juan, las mujeres aparecen bajo una luz positiva: la madre de Jesús, la samaritana, Marta y María, la portera del palacio del sumo sacerdote, la hermana de la madre de Jesús, María de Clopás y María de Magdala.

[206] H. García, "Lazare, du mort vivant au disciple bien-aimé. Le cycle et la trayectoire narrative de Lazare dans le quatrième Évangile", *RevSciRel* 73 (1999) 259-292. El autor concluye que el discípulo amado es Lázaro.

El comentario de Jesús revela de antemano la importancia del milagro (cf. 9,3). La enfermedad de Lázaro no terminará en muerte, sino en glorificación de Dios y del Hijo. La gloria de Dios y la gloria del Hijo no son sino una sola (8,54; 9,3). Si la resurrección de Lázaro va a glorificar a Dios y a Jesús, no es sólo por el milagro mismo, sino porque a partir de este prodigio se van a desencadenar los motivos que llevarán a Jesús a su muerte y a su resurrección, que constituyen la verdadera glorificación del Padre y del Hijo (12,23-24; 17,1).

A pesar de la noticia, Jesús no acudió a curar al enfermo. No fue falta de interés, ni menos aún falta de cariño. Juan deja entender veladamente el conocimiento sobrenatural que Jesús tenía de la situación.

1. Jesús va a Judea (vv. 7-16)

Los vv. 7-16, que tratan de la decisión de Jesús de volver a Judea, parecen cubrir dos estratos en la redacción de esta historia, a saber: vv. 7-10.16 y vv. 11-15, ambos de sabor netamente juanino.

Primer estrato (vv. 7-10.16)

7 *Luego, después de esto, dice a los discípulos:*
"Vamos a Judea nuevamente".
8 *Le dicen los discípulos:*
"Rabbi, ¿los judíos te querían apedrear
y de nuevo vas allá?".
9 *Respondió Jesús:*
"¿Acaso no son doce las horas del día?
Si uno camina de día, no tropieza,
porque ve la luz de este mundo;
10 *pero si camina de noche, tropieza,*
porque la luz no está en él".
16 *Dijo, pues, Tomás, el llamado Mellizo,*
a sus condiscípulos:
"¡Vayamos también nosotros para morir con él!".

Esta sección, que no menciona a Lázaro, se vincula perfectamente con los capítulos precedentes, en los que los judíos querían matar a Jesús (7,19; 8,59; 10,31.39) y en los que Jesús se presentaba como la Luz del mundo (8,12; 9,5).

La pequeña parábola del día y de la noche encierra dos ideas.

1. La vida de Jesús es como un día de camino, durante el cual debe realizar su misión. No tropezará –esto es, no morirá– mientras no llegue su hora, la noche de su vida (13,30).
2. La segunda idea gira en torno a Jesús mismo. Él es la verdadera Luz del mundo (8,12; 9,5). Estar con él es caminar a la luz (12,46); si alguno se aparta de él, entra en la noche y tropezará irremisiblemente, porque "en él no está la luz".

Tomás, sin comprender el alcance de las palabras de Jesús, dice a sus compañeros: *"¡Vayamos también nosotros para morir con él!"*.

Segundo estrato (vv. 11-15)

11 *Dijo esto, y después de esto les dice:*
"Lázaro, nuestro amigo, se ha dormido,
pero voy a despertarlo".
12 *Dijéronle entonces los discípulos:*
"Señor, si se ha dormido, será salvo".
13 *Jesús había hablado de su muerte,*
pero ellos pensaron que hablaba del reposo del sueño.
14 *Entonces, pues, les dijo Jesús abiertamente:*
"Lázaro murió.
15 *Y me alegro por vosotros de no haber estado allí,*
para que creáis. Pero vayamos a él".

Esta sección es la secuencia normal del v. 6. Pasados los dos días, Jesús dice a sus discípulos: *"Lázaro, nuestro amigo, se ha dormido, pero voy a despertarlo"*. Son palabras que tienen dos sentidos, comprendidas por los discípulos del sueño natural. Pero Jesús –aclara el evangelista– hablaba del sueño de la muerte. Este juego de sentidos es típico del cuarto evangelio (2,20ss; 4,15; 6,27s; 7,33-36).

En la expresión "*será salvo*" (v. 12) Juan deposita dos significados: "la recuperación de la vida" y "la salvación espiritual". En el v. 14, Jesús revela claramente la muerte de Lázaro y manifiesta la finalidad que tiene al ir allá para devolverle la vida: hacer que sus discípulos "*crean*". La resurrección de Lázaro será un argumento decisivo para que los discípulos crean en Jesús y preparen sus mentes para el prodigio de su propia resurrección gloriosa.

La finalidad que aparecía en el v. 4 era la gloria de Dios y del Hijo. Aquí, en el v. 15, es "hacer nacer la fe". La gloria y la fe aparecían unidas también en el signo de Caná (2,11).

2. Jesús y Marta (vv. 17-27)

17 *Habiendo, pues, llegado, Jesús encontró*
que ya llevaba cuatro días en el sepulcro.
18 *(Betania estaba cerca de Jerusalén, como a quince estadios,*
19 *y muchos de los judíos habían venido a Marta y a María*
para consolarlas por su hermano).
20 *Cuando Marta oyó que Jesús venía,*
salió a su encuentro,
mientras que María permaneció en la casa.

Después de la muerte de Lázaro, numerosos judíos de Jerusalén habían ido a Betania, distante 15 estadios (tres kilómetros) de la ciudad. Cuando Jesús llegó, habían pasado ya cuatro días de la muerte de Lázaro. Esto quiere decir que Lázaro murió inmediatamente después de que sus hermanas enviaran a Jesús la noticia de la enfermedad. El día de camino que hizo el mensajero, más los dos días que Jesús permaneció en el lugar donde estaba, más el día que hizo de camino a Betania, son los cuatro días del v. 17.

Marta oyó que Jesús venía y salió a su encuentro. El evangelista señala que María estaba en casa y que permaneció en ella. Al llegar Marta a Jesús, se entabla un diálogo que es el centro teológico del pasaje y descubre, por anticipado, la significación profunda del signo que Jesús va a realizar (vv. 21-27)[207].

21 *Dijo, pues, Marta a Jesús:*
"Si hubieras estado aquí,
no habría muerto mi hermano;
22 *pero aun ahora sé que cuanto pidas*
a Dios, él te lo dará.

Las palabras de Marta encierran dos pensamientos: expresan, junto con una queja delicada, su certidumbre total en el poder sobrenatural de Jesús (v. 21), y expresan la convicción plena de que Dios concederá a Jesús cuanto le pida (v. 22). Sin embargo, Marta no llega a una petición formal, sino que se detiene en un deseo, en una sugerencia vaga de una cosa que bien podría hacer Jesús, pero que abandona confiadamente a su bondad.

[207] A. Bass, "Martha and Jesus", *BibToday* 32 (1994) 90-94. F. Moloney, "The Faith of Martha and Mary. A Narrative Approach to John 11,17-40", *Biblica* 75 (1994) 471-493.

23 *Le dice Jesús:*
"¡Resucitará tu hermano!".
24 *Le dice Marta:*
"Sé que resucitará en la resurrección,
el último día".

Jesús pronuncia una frase corta y concisa, cargada de un doble sentido. Marta la interpreta de la resurrección del último día (Dn 12,2; Mc 12,18; Hch 24,15; Jn 5,28-29; 6,39-40), sin imaginar una resurrección inmediata.

25 *Le dijo Jesús:*
"Yo soy la resurrección y la vida.
El que cree en mí,
aunque muera, vivirá,
26 *y todo el que vive y cree en mí*
no morirá eternamente. ¿Crees esto?".

"Y *la Vida*". Esta palabra es omitida por P[45], versiones latinas y siríacas, Orígenes, Cipriano. Pero es consignada por P[66, 76], S, A, B, D y manuscritos minúsculos numerosos: it, vg, syr, cop, arm, geo.

"Yo soy la resurrección y la vida". Es una frase solemne, de denso contenido doctrinal, semejante a otras del mismo evangelio (4,26; 6,35.51; 8,12; 10,9-11). Jesús es *"la Resurrección"* porque él es *"la Vida"*. El Padre le ha dado al Hijo tener la vida en sí mismo (5,26). Él es fuente de vida. Siendo así, puede vivificar a quien él quiera (5,21). La revelación de Jesús como la resurrección y la vida es la cumbre doctrinal de todo el relato.

"El que cree en mí, aunque muera, vivirá". Estas palabras trascendentales de Jesús pueden ser interpretadas en dos sentidos:

1. Pueden referirse a la resurrección futura. En efecto, la muerte es la consecuencia necesaria del pecado. Todos los hombres deben morir, pero a quien crea que Jesús es la resurrección y la vida y que ha venido para quitar el pecado del mundo, él lo resucitará para no morir jamás (5,28-29; 6,40).
2. Por otra parte, este *logion* puede interpretarse también en un sentido espiritual, a saber: si una persona se encuentra espiritualmente muerta por un pecado grave y voluntario, pero cree que Jesús puede liberarlo del pecado, aunque haya muerto espiritualmente, podrá volver a la vida (8,34-36).

La palabra de Jesús en el v. 26 es clara: todo el que vive y cree en él no morirá eternamente (cf. 3,15-16.36; 4,14; 5,24-25.40; 6,40.47-48; 8,51; 10,28)[208].

[27] *Dícele:*
"Sí, Señor; yo creo que tú eres el Mesías,
el Hijo de Dios,
el que iba a venir al mundo".

La confesión de Marta denota una fe ya de tiempo, como la de Pedro (6,69), y no como la del ciego de nacimiento que empieza a creer (9,38). La confesión de Marta es el clímax de las fórmulas de fe expresadas durante el ministerio público de Jesús.

Marta da a Jesús tres títulos: "*el Mesías*", "*el Hijo de Dios*" y "*el que iba a venir al mundo*", que encontramos a lo largo del evangelio: Jesús ha sido reconocido como "el Mesías" (1,41; 4,26; 10,24-25), se ha proclamado con mucha frecuencia "Hijo de Dios" o el "Hijo de Dios" (5,18.23; 10,36) y ha sido identificado como "el profeta" que debía venir, enviado por Dios (6,14).

Sin embargo, Marta no llega a comprender profundamente que si Jesús se había proclamado "la Resurrección y la Vida" podía, en ese momento, producir esa vida. Esto se ve claro en la reacción de Marta: "*Señor, ya huele mal…*" (v. 39). Marta, pues, como otros personajes del cuarto evangelio, permanece en un nivel de incomprensión respecto a las palabras de Jesús (cf. 3,4; 4,11.15)[209].

3. Jesús y María (vv. 28-37)

[28] *Y habiendo dicho esto, se fue y llamó a María,*
su hermana, diciéndole en secreto:

[208] K. Romaniuk, "'I am the Resurrection and the Life' (Jn 11,25)", *Concilium* 60 (1970) 68-77. C. F. D. Moule, "The Meaning of 'Life' in the Gospel and Epistles of St. John. A Study on the Story of Lazarus, John 11,1-44", *Theology* 78 (1975) 114-125. L. P. Trudinger, "The Meaning of 'Life' in St. John. Some further Reflections", *BibTheolBull* 6 (1976) 258-263. P. S. Minear, "The Promise of Life in the Gospel of John", *TheolToday* 49 (1993) 485-499. P. Schineller, "Jesus in the Gospel of John. 'I am the Resurrection and the Life'" (John 11,25)", *Emmanuel* 106 (2000) 619-620.

[209] M. Rodríguez Ruiz, "Significado cristológico y soteriológico de Jn 11,25-27", *EstBíb* 55 (1997) 199-222.

"El Maestro está aquí y te llama".
[29] *Ella, así que oyó, se levantó rápidamente*
y fue hacia él.
[30] *(Todavía no había llegado Jesús a la aldea,*
sino que estaba aún en el lugar
donde Marta le salió al encuentro.)
[31] *Los judíos, pues, que estaban con ella en la casa*
y que la consolaban,
viendo que María se había levantado rápidamente
y que había salido, la siguieron,
pensando que iba al sepulcro a llorar allí.
[32] *Así que María llegó a donde estaba Jesús y,*
al verlo, cayó a sus pies, diciéndole:
"Señor, si hubieras estado aquí,
no habría muerto mi hermano".
[33] *Entonces Jesús, así que la vio llorar,*
y llorar a los judíos que venían con ella,
se conmovió en su espíritu y se turbó,
[34] *y dijo: "¿Dónde lo habéis puesto?".*
Le dicen: "Señor, ven a ver".
[35] *Lloró Jesús.*
[36] *Decían, pues, los judíos:*
"¡Mirad cómo lo amaba!".
[37] *Pero algunos de ellos dijeron:*
"¿No podía éste, que abrió los ojos del ciego,
hacer también que éste no muriera?".

La escena corre llana y natural. María, a los pies de Jesús, recuerda el cuadro de Lc 10,39 y Jn 12,3[210]. Las palabras de María son un duplicado de las de Marta. Los vv. 33 y 35 manifiestan los sentimientos profundamente humanos de Jesús, que sufre el contagio de la pena y el dolor por la muerte de un ser querido.

"Lloró Jesús". Es una frase corta, pero plena. Las lágrimas de Jesús brotan calladamente de sus ojos. No es un llanto clamoroso. Los judíos comentan: "*¡Mirad cómo lo amaba*!". Y algunos se preguntan: *"¿No podía éste, que abrió los ojos del ciego, hacer también que éste no muriera?".*

[210] M. L. Rigato, "Maria di Betania nella redazione giovannea", *Antonianum* 66 (1991) 203-226. M. Rondet, "Le Maître est là et il t'appelle" (Jn 11,28)", *Christus* 42 (1995) 8-13.

4. Lázaro es devuelto a la vida (vv. 38-44)

[38] *Jesús, pues, nuevamente conmovido en sí mismo,*
viene al sepulcro.
Era una cueva, y una piedra estaba puesta sobre ella.
[39] *Dice Jesús: "¡Quitad la piedra!".*
Dícele Marta, la hermana del difunto:
"Señor, ya huele mal, pues es el cuarto día".
[39] *Dícele Jesús:*
"¿No te dije que, si crees, verás la gloria de Dios?".
[41] *Quitaron, pues, la piedra.*
Y Jesús levantó los ojos hacia arriba y dijo:
"¡Padre, te doy gracias porque me has oído.
[42] *Yo sé que siempre me oyes,*
pero lo he dicho por la muchedumbre que está presente,
para que crean que tú me has enviado!".
[43] *Y habiendo dicho esto, gritó con fuerte voz:*
"¡Lázaro, sal fuera!".
[44] *Salió el muerto,*
atado de pies y manos con vendas,
y con el rostro envuelto con un sudario.
Díceles Jesús: "¡Desatadlo y dejadle ir!".

Jesús llega al sepulcro. Nueva conmoción humana. El sepulcro era una cueva y una losa lo cerraba. Jesús ordena: ¡"*Quitad la piedra!*". Marta observa: "*Señor, ya huele mal, pues es el cuarto día*". Ante la terrible realidad del cadáver descompuesto de su hermano, Marta no piensa en la posibilidad de su resurrección. Las palabras enigmáticas del Señor no le han hecho comprender que él intervendrá ahora para devolverle la vida.

Jesús replica: "*¿No te dije que, si crees, verás la gloria de Dios?*". El milagro resultó tanto más grandioso cuanto menos posibilidad había de recuperación. El mensajero había comunicado a Marta las palabras de Jesús: "*Esta enfermedad no es para muerte, sino en vista de la gloria de Dios, para que sea glorificado el Hijo de Dios por ella*" (*v.* 4). Después le había exigido que creyera en él como "Resurrección y Vida" (v. 25). Ha llegado, pues, el momento de la glorificación del Padre y del Hijo. La gloria del Padre y del Hijo-Jesús es la misma. Y Marta verá la gloria de Dios.

Quitan la piedra y Jesús eleva los ojos para orar (Jn 17,1; Lc 18,13). Es una breve oración de acción de gracias, que Jesús dirige filial-

mente a su Padre, y en ella brilla con esplendor la unión de voluntades que existe entre los dos. Las obras de Jesús le son dadas por el Padre para que los hombres crean que él es el Enviado de Dios (5,16.30.36; 9,3; 10,32.37)[211].

Jesús no reclama nada para sí, sino que todo lo ordena a su Padre: ¡que sea glorificado y se reconozca su obra de vida al haber enviado a su Hijo al mundo! La certidumbre de que la oración es escuchada no es sólo privilegio de Jesús, sino también del verdadero discípulo que ora en su nombre (14,13.16; 15,7.16; 16,23.24.26; 17,9.15.20.21; cf. Mt 6,6-9; 7,7-11; 21,22; Mc 11,24; Lc 11,9-13).

Habiendo terminado la oración, Jesús con fuerte voz gritó: "*¡Lázaro, sal fuera*!". Salió el muerto, con los pies y las manos atados con vendas y con el rostro envuelto con un sudario[212]. Y Jesús les dijo: "*¡Desatadlo y dejadle ir!*".

La narración termina aquí sin dar más detalles. Con esta brevedad impresionante, Juan quiere inculcar una vez más lo esencial: Jesús es la Vida, y el hecho de haber dado la vida física a Lázaro es un signo de que puede comunicar a los hombres "vida eterna" en este mundo y de que podrá volverlos a la vida física, aunque de manera diferente, en el último día (5,19-30).

2. DECRETO OFICIAL DE MUERTE PARA JESÚS (11,45-54)

45 *Muchos, pues, de los judíos*
que habían venido a María y vieron lo que hizo,
creyeron en él.
46 *Pero algunos de ellos fueron a los fariseos*
y les dijeron lo que había hecho Jesús.
47 *Reunieron entonces sanedrín*
los sumos sacerdotes y los fariseos, y decían:
"¿Qué hacemos?, pues este hombre hace muchos signos;
48 *si lo dejamos así, todos creerán en él,*
y vendrán los romanos y se apoderarán
de nuestro lugar (santo) y de nuestra nación".

[211] M. Wilcox, "The Prayer of Jesus in John 11,41b-42", *NTStud* 24 (1977) 128-132.

[212] J. D. M. Derrett, "Lazarus and his grave-clothes (John 11,44)", *BibOr* 35 (1993) 129-137.

Los milagros de Jesús habían conducido a muchos a creer en él y se habían provocado inquietudes en el pueblo (2,23; 6,22-26; 7,31; 10, 21.41.42; 11,45). En una ocasión quisieron hacerlo rey (6,15), y pocos días más tarde lo van a aclamar como Mesías (12,13). Estas explosiones de entusiasmo podrían herir la susceptibilidad de los romanos e inducirles a acabar con el templo, centro de la adoración al Dios verdadero, y con la nación judía, el pueblo elegido.

Las autoridades, pues, reunieron el sanedrín, el consejo formal, para estudiar el caso y buscar una solución al problema. Juan habla sólo de sacerdotes y fariseos. El sanedrín estaba formado en realidad por sacerdotes, ancianos y escribas. Al hacer esto, el evangelista simplifica: omite a los ancianos y al designar a los fariseos alude a los escribas, pues la mayor parte de los escribas eran fariseos[213].

[49] *Mas uno de ellos, Caifás,*
siendo sumo sacerdote aquel año, les dijo:
"Vosotros no sabéis nada,
[50] *ni pensáis que os conviene que*
un solo hombre muera por el pueblo
y no que perezca toda la nación".
[51] *Pero esto no lo dijo por sí mismo,*
sino que, siendo sumo sacerdote aquel año,
profetizó que Jesús iba a morir por la nación,
[52] *y no sólo por la nación,*
sino también para congregar en uno
a los hijos de Dios dispersos.
[53] *Desde aquel día, pues, determinaron matarlo.*

Caifás, yerno de Anás, fue sumo sacerdote desde el año 18 al 36 d. C. La frase "sumo sacerdote aquel año" no indica que cada año cambiara el sumo sacerdote, sino que Caifás ocupaba ese puesto el año de la muerte de Jesús.

La intervención de Caifás tenía un sentido político. Jesús podía causar conflictos con los romanos: ¿por qué no deshacerse de él y salvar así a toda la nación? Y determinaron matarlo.

La reflexión de Caifás fue importante y se conservó en los círculos cristianos. Para los cristianos, como para el evangelista, Caifás,

[213] J. Beutler, "Two Ways of Gathering: The Plot to Kill Jesus in John 11,47-53", *NTStud* 40 (1994) 399-406.

siendo el sumo sacerdote aquel año, dijo esto por inspiración profética y confesó inconscientemente el valor salvífico de la muerte de Jesús en favor de su pueblo. Y Jesús murió por su pueblo, por su nación judía.

Sin embargo, en el v. 52 se amplían las perspectivas. Jesús no sólo iba a morir por Israel, sino por la humanidad entera. Su muerte beneficiaría a todos los gentiles, criaturas de Dios, dispersos por el mundo (1,12; 8,42): todos ellos constituyen el gran rebaño de Jesús (10,16). Estos textos de salvación universal y comunitaria son importantes para la eclesiología juanina[214].

Jesús murió y el antiguo templo permaneció en pie durante un tiempo. Pero en la realidad profunda, el cuerpo de Jesús muerto y resucitado quedaba constituido como "nuevo templo", donde se adora al Padre y donde se dan cita todos los hijos de Dios, a través de todos los siglos (2,21; 4,23; 6,53-58).

54 *Jesús, pues, ya no andaba públicamente entre*
los judíos, sino que se fue de allí,
a la región cerca del desierto,
a una ciudad llamada Efraím,
y allí estaba con los discípulos.

Como su hora todavía no había llegado, Jesús se oculta y sale de Jerusalén. Se refugia en Efraím, tal vez la actual Et-Taiyibéh, a 20 kilómetros al norte de Jerusalén. Es verosímil que acudiera a esta ciudad por tener allí algún conocido que le brindara alojamiento en esa situación crítica[215].

214 L. Cilia, *La morte di Gesù e l'unità degli uomini (Gv 11,47-53; 12,32). Contributo allo studio della soteriologia giovannea,* Dehoniane, Bolonia 1992.

215 B. Schwank, "Ephraim in John 11,54", *ErbAuf* 51 (1975) 346-351. P. Katz, "Wieso gerade nach Efrajim? (Erwägungen zu Jh 11,54)", *ZeitNTWiss* 88 (1997) 130-134.

LOS ÚLTIMOS DÍAS
(11,55–12,50)

INTRODUCCIÓN (11,55-57)

11,55 *Estaba cerca la Pascua de los judíos*
y muchos subieron del país a Jerusalén
antes de la Pascua para purificarse.
56 *Buscaban, pues, a Jesús,*
y decíanse entre sí estando en el templo:
"¿Qué os parece? ¿Qué no vendrá para la fiesta?".
57 *Pero los sumos sacerdotes y los fariseos*
habían dado orden de que si alguno sabía
donde estaba, lo indicase, con el fin de prenderlo.

A la Pascua del nuevo templo (2,13) y a la Pascua del pan de la vida (6,4) les sigue ahora una tercera: la Pascua de la exaltación por la cruz y la resurrección. El evangelista no cesará de subrayar la estrecha relación entre la muerte de Jesús y la celebración de la Pascua. Seguirá cuidadosamente los principales acontecimientos de la última semana de la vida de Jesús (12,12; 13,1; 18,28; 19,31), como había hecho para la semana inaugural (1,19-2,11). Ésta terminó con la manifestación de la gloria mesiánica en Caná; la última semana acabará con la exaltación del Hijo del hombre por la cruz y la resurrección (12,32; 13,31).

Muchos judíos subían a Jerusalén antes de la fiesta para purificarse según las prescripciones de la Ley (2 Cr 30,17). La población de Jerusalén en aquel tiempo era de unos 25.000 habitantes, pero para la gran fiesta de Pascua el número de peregrinos podía ser de unos 125.000, dando un total de 150.000 habitantes[216].

[216] J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Cristo*, Cristiandad, Madrid 1977, p. 101.

Entre la muchedumbre hay preguntas e inquietud en torno a Jesús. La situación se ha agravado, y los sumos sacerdotes y los fariseos han ordenado avisar de dónde está Jesús para prenderlo.

El capítulo 12 nos entrega varios cuadros significativos:

1. La unción en Betania (vv. 1-8).
2. Complot contra Lázaro (vv. 9-11).
3. La entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén (vv. 12-19).
4. El anuncio solemne de la exaltación de Jesús (vv. 20-36).
5. Reflexiones sobre el ministerio de Jesús (vv. 37-50)[217].

1. LA UNCIÓN EN BETANIA (12,1-8)

12,1 *Seis días antes de la Pascua vino Jesús a Betania,*
donde estaba Lázaro,
a quien Jesús resucitó de entre los muertos.
2 *Le hicieron, pues, allí una cena y Marta servía.*
Lázaro era uno de los que estaban a la mesa con él.
3 *Entonces María, habiendo tomado una libra*
de perfume de nardo legítimo, de mucho valor,
ungió los pies de Jesús y enjugó con sus cabellos sus pies,
y la casa se llenó de la fragancia del perfume.
4 *Dice entonces Judas Iscariote, uno de los discípulos,*
el que lo iba a entregar:
5 "*¿Por qué no se vendió este perfume*
en trescientos denarios y se dio a los pobres?".
6 *Pero dijo eso no porque se interesara por los pobres,*
sino porque era ladrón y, teniendo la bolsa,
se llevaba lo que echaban.
7 *Dijo, pues, Jesús:*
"*¡Déjala, que lo guardaba para el día de mi sepultura!*
8 *Pues a los pobres siempre los tendréis con vosotros,*
pero a mí no siempre me tenéis".

Este episodio es narrado también por Mc 14,3-9 y Mt 26,6-13. Lucas no conserva esta escena, pero refiere una unción de Jesús en Galilea por una mujer pecadora (Lc 7,36-38). Esta unción tiene varios puntos de contacto con el relato de Juan 12,1-8.

217 K. Tsuchido, "Tradition and Redaction in John 12,1-43", *NTStud* 30 (1984) 609-619.

Un problema surge al momento: ¿hubo en realidad dos unciones, una en Galilea y otra en Betania, o son dos narraciones del mismo acontecimiento? Un estudio minucioso de los relatos nos lleva a concluir que debió de haber dos unciones: una en Galilea, en casa de un fariseo, por una mujer pecadora (Lc), y otra en Betania, en casa de Simón el leproso, por una mujer llamada María (Mc-Jn). Pero, en la transmisión oral, ciertos detalles de ambos casos se entremezclaron y ahora pueden descubrirse en los relatos que han llegado hasta nosotros. Esto no es extraño: nuestra liturgia continuó ese trabajo inconsciente de fusión y, de esta forma, celebraba en la fiesta del 22 de julio el recuerdo de tres mujeres diferentes: la pecadora de Galilea, María Magdalena y María la hermana de Lázaro.

Marcos y Juan nos transmiten la misma escena, pero presentan algunas divergencias que es preciso valorar.

1. Comparación con el relato de Marcos

Marcos parece colocar la cena de Betania dos días antes de la Pascua. Juan habla de seis días. En ambos relatos hay un trabajo redaccional que nos impide llegar a saber con precisión la fecha exacta del acontecimiento.

Marcos dice que el banquete fue en casa de Simón el leproso. Juan no precisa el lugar.

Marcos no da el nombre de la mujer que unge a Jesús. Juan habla expresamente de María y alude además a Lázaro, que asiste al banquete, y a Marta, que sirve, si bien estos personajes no juegan un papel importante en la escena.

Marcos señala que la mujer derramó el perfume, de gran valor, sobre la cabeza de Jesús. Juan indica que María ungió los pies de Jesús y los secó con sus cabellos.

Estos detalles son importantes y merecen una especial atención. La acción relatada en Marcos tiene mayor garantía de ser la original: se comprende fácilmente, en efecto, que alguien derrame perfume sobre la cabeza de una persona; en cambio, es más difícil imaginar que se unjan los pies con perfume y que luego ese perfume se recoja con los cabellos. Muy probablemente, un detalle de Lucas penetró modificado en la narración de Juan: la mujer pecadora había bañado los pies de Jesús con sus lágrimas y los había secado con sus cabellos. La modificación fue que, en lugar de lágrimas, los pies de Jesús son ungidos con perfume.

En Marcos, los discípulos reclaman el desperdicio del perfume. En Juan, es Judas Iscariote quien reacciona.

Marcos conserva, además, unas palabras de Jesús sobre la mujer que lo ungió: *"Dondequiera que se predique el Evangelio en todo el mundo, se hablará de lo que ésta ha hecho para memoria suya"*.

2. Las perspectivas de Juan[218]

El evangelista cuenta que seis días antes de la Pascua, es decir, el *shabbat* precedente, llegó Jesús a Betania y se le ofreció un banquete. Con esta nota cronológica, si no intenta precisar el día exacto del banquete, quiere discretamente distribuir, a lo largo de una semana, los últimos sucesos de la vida de Jesús, como había hecho con los primeros acontecimientos de su ministerio.

Durante la comida, María tomó una libra (más de 300 gramos) de perfume de nardo auténtico, de gran precio, y ungió los pies de Jesús y los enjugó con sus cabellos. Las acciones de María, que primero unge los pies de Jesús y después los enjuga, manifiestan un gran amor y un supremo respeto y constituyen una acción profética de la sepultura y la resurrección de Jesús.

El resultado fue que toda la casa quedó llena de la fragancia del perfume. Esta frase es una primera cumbre en el relato y lleva consigo un valioso simbolismo. Para los Padres –Orígenes, Cirilo, Agustín–, la acción de María tiene un significado eclesial universal: su olor invade la Iglesia y llega hasta las extremidades del mundo (v. 3). El aroma del perfume es la fragancia que Cristo muerto y resucitado esparce sobre el mundo, comunicando vida y salvación[219].

Intervención de Judas

Mientras que hay una intensa comunión entre Jesús y María, surge una abierta oposición de Judas con Jesús y María. Uno de los discípulos, el futuro traidor, critica la generosidad de María y co-

[218] A. Feuillet, "Le récit johannique de l'onction de Béthanie (Jn 12,1-8)", *EspVie* 95 (1985) 193-203. J. A. Grassi, "The Bethany Banquet", *BibToday* 33 (1995) 234-238. T. Beattie, "A discipleship of love: Mary of Bethany and the ministry of women", *Month* 30 (1997) 171-175. R. Infante, "Maria di Betania e l'unzione di Gesù: Gv 12,1-8", *VetChrist* 37 (2000) 35-55.

[219] N. Calduch Benages, "La fragancia del perfume en Jn 12,3", *EstBíb* 48 (1990) 333-347. C. Reynier, "Le thème du parfum et l'avènement des figures en Jn 11,55–12,11", *SciEsp* 46 (1994) 203-220.

menta que el perfume se hubiera podido vender en 300 denarios y darlo a los pobres (un denario era la paga por un día de trabajo). Sin embargo, la razón de su caridad fingida es descubierta por el evangelista al señalar que decía eso no porque le interesaran los pobres, sino porque, siendo ladrón, tomaba lo que caía en la bolsa común. Esta interpretación del autor es secundaria. El motivo de fondo de la acción de Judas, como diría el mismo evangelista, consistía en que era instrumento del demonio (Jn 6,70s; 13,2.27; Lc 22,3).

Respuesta de Jesús

La respuesta de Jesús es enigmática: deja entrever su conocimiento profético y revela un significado simbólico, en virtud del cual acepta la unción.

Jesús ve en el gesto de María un homenaje tributado, por anticipación, a su cadáver: "*¡Déjala, que lo guardaba para el día de mi sepultura!*". El sentido teológico de esta frase es el verdadero clímax de la escena. Jesús veía en la acción de María un gesto profético, una acción simbólica del embalsamamiento real que se le iba a practicar después de algunos días. "A esta escena, situada al principio de la última semana, responderá, a manera de 'inclusión', al fin de esta misma semana, el entierro efectivo de Jesús (19,38s)"[220].

Juan ha presentado su obra con gran sentido dramático. Por una parte, el sanedrín ha decretado la muerte de Jesús (11,53; por otra, María lo unge para su sepultura.

El don de la vida concedido a Lázaro provoca dos reacciones: en el sanedrín, ocasiona el supremo rechazo de la fe; en María, suscita una expresión culminante de fe y de amor.

2. COMPLOT CONTRA LÁZARO (12,9-11)

9 *Gran muchedumbre de judíos supo que estaba allí,*
y vinieron no solamente por Jesús,
sino también para ver a Lázaro,
a quien había resucitado de entre los muertos.
10 *Pero los sumos sacerdotes habían resuelto*
matar también a Lázaro,

[220] *BJ*, p. 1.570. C. H. Giblin, "Mary's Anointing for Jesus' Burial-Resurrection (John 12,1-8)", *Biblica* 73 (1992) 560-564.

[11]*porque a causa de él muchos de los judíos*
se iban y creían en Jesús.

Este pequeño fragmento editorial sirve de transición. El título "*judíos*", que ordinariamente Juan empleaba para referirse a las autoridades, designa aquí al pueblo. Es comprensible que ante el hecho portentoso de la resurrección de una persona muerta hace cuatro días, muchos creyeran en Jesús.

La determinación de los sumos sacerdotes de matar a Lázaro subraya el dramatismo: quieren dar muerte no sólo a quien dio la vida, sino al que la recibió prodigiosamente.

Detrás de este cuadro se sienten las luchas entre el judaísmo y la Iglesia hacia finales del siglo I. Hay que ser valientes y creer en Jesús aunque se deba dejar el judaísmo o incluso sufrir la muerte.

3. ENTRADA MESIÁNICA DE JESÚS EN JERUSALÉN (12,12-19)

La entrada triunfal de Jesús en Jerusalén ha sido narrada por los cuatro evangelistas (Mt 21,1-9; Mc 11,1-11; Lc 19,28-40; Jn 12,12-19). Juan coloca este episodio el domingo anterior a la Pascua y de él depende la cronología litúrgica del domingo de las palmas[221].

[12] *Al día siguiente, la gran muchedumbre*
que había venido para la fiesta,
habiendo oído que venía Jesús a Jerusalén,
[13] *tomó ramos de palmeras y salió a su encuentro*
y clamaba:
"¡Hosanna! ¡Bendito el que viene
en el nombre del Señor y el Rey de Israel!".
[14] *Pero Jesús, habiendo encontrado un asnillo,*
se sentó sobre él, según está escrito:
[15] *"No temas, hija de Sión; he aquí que tu Rey*
viene sentado sobre un pollino de asno".
[16] *Sus discípulos no entendieron eso al principio,*
pero, cuando Jesús fue glorificado,
entonces recordaron que eso estaba escrito de él,
y que ellos se lo habían hecho.

[221] J. F. Coakley, "Jesus' Messianic Entry into Jerusalem (John 12,12-19 par.)", *JournTheolStud* 46 (1995) 461-482.

1. *Comparación con los sinópticos*

Mateo, Marcos y Lucas hacen mención de Betfagé y del monte de los Olivos, y cuentan el envío de dos discípulos al poblado próximo para ir a traer un asno. Marcos y Lucas narran la justificación que los discípulos dan a los dueños: "*El Señor tiene necesidad de él*". Juan dice simplemente: "*Habiendo encontrado un asnillo, se sentó sobre él*".

En los sinópticos, la gente que acompaña a Jesús son sus discípulos; en Juan, una gran muchedumbre viene a su encuentro.

Mateo, Marcos y Lucas cuentan con detalle el alboroto de la gente; Juan sólo dice que tomaron ramas de palmeras y que gritaban.

La aclamación, con ligeras variantes, es sustancialmente igual en los cuatro evangelios; viene del salmo 118,25-26: "*¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!*".

Mateo y Juan aluden a la profecía de Zac 9,9, sólo que Juan es más breve. Ambos colocan la cita en diferente momento.

Finalmente, Juan hace una reflexión propia sobre el suceso (v. 16).

La comparación entre los sinópticos y Juan nos lleva a pensar que este último no depende de aquéllos, sino que los sinópticos y Juan representan tradiciones independientes del mismo acontecimiento. Juan, como es su costumbre, adaptará la escena según sus puntos de vista teológicos.

2. *Perspectivas teológicas de Juan*

La multitud que había venido a la fiesta, al saber que Jesús marchaba hacia Jerusalén, sale a su encuentro "*con ramos de palmeras*". La asociación tradicional de los ramos de palmera para la celebración de la fiesta de *Sukkót*, para representar la victoria sobre la muerte y para simbolizar la vida en la literatura y el arte antiguo iluminan fuertemente la interpretación y el contexto del acontecimiento[222].

La aclamación de las gentes era: "*¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!*", frase del salmo 118,25-26. *¡Hosanna!* es una interjección que literalmente significa "¡salva, salva!". Este salmo era recitado por los sacerdotes como una bendición ritual para dar la bienvenida a los peregrinos que entraban a Jerusalén en la fiesta de los tabernáculos o en otras festividades.

[222] P. von Gemünden, "Palmensymbolik in Joh 12,13", *ZeitDeutschPalVer* 114 (1998) 39-70.

Cantado por la muchedumbre como un saludo para Jesús, este verso adquiría otro sentido, manifestado en la expresión *"el Rey de Israel"*. La multitud aclamaba a Jesús *"Rey de Israel"*, como si diera la bienvenida a su libertador nacional, a su Mesías esperado (2 Sm 14,4; 2 Re 6,26). Encontramos aquí el mismo movimiento nacionalista que comenzó a despertarse después de la multiplicación de los panes (6,14-15).

No se trataba, pues, sólo de una bienvenida jubilosa, sino de algo más significativo, ya que el uso de las palmas era un signo triunfal para recibir a los reyes (1 Mac 13,51; 2 Mac 10,7; Ap 7,9).

Este clima de bienvenida mesiánica provoca por parte de Jesús un gesto profético, una acción simbólica: habiendo encontrado un asnillo, se sentó sobre él, según está escrito:

"¡No temas, hija de Sión.
He aquí que tu Rey viene
sentado sobre un pollino de asno!".

La cita parece ser de Zac 9,9, pero tomada con libertad. Muy probablemente se trata de una amalgama de Zac 9,9 y Sof 3,15-16. ¿Qué pretendió exactamente Jesús con ese gesto simbólico?

Quiso, en primer lugar, rectificar o colocar en sus justos límites las aclamaciones mesiánicas del pueblo. Jesús acepta ser reconocido como el Rey de Israel, pero como el auténtico Rey mesiánico, manso y humilde, descrito por el profeta.

Y, sobre todo, quiso subrayar lo que anunciaba Sofonías:

"El Rey de Israel, Yahveh, está en medio de ti.
¡No temas, Sión…
que está en medio de ti Yahveh como poderoso Salvador;
se goza en ti con alegría, te renovará en su amor,
exultará sobre ti con júbilo, como en los días de fiesta!" (3,15-18a).

Sí, Jesús, el Rey de Israel, el que viene en el nombre del Señor, el Enviado del Padre, a quien éste ha dado su nombre (Jn 1,27; 6,14; 11,27; 17,11-12), viene a Jerusalén, está dentro de ella, pero no con miras político-nacionalistas, sino para darle vida, como se la ha dado a Lázaro al resucitarle de entre los muertos.

Es interesante señalar, además, que tanto Zacarías como Sofonías se mueven en una atmósfera universalista, y también esta sección del evangelio de Juan proclama el universalismo de la salvación (10,16; 11,52; 12,19.32).

El autor indica que los discípulos no comprendieron el alcance de ese gesto simbólico sino hasta que Jesús fue glorificado; sólo "*entonces recordaron que eso estaba escrito de él*" (cf. 7,39; 14,25-26; 16,13-14). El verbo "recordar" encierra, además de su sentido obvio, el matiz de penetrar en el sentido profundo del acontecimiento (cf. 2,22).

17 *La muchedumbre, pues,*
que estaba con él cuando llamó a Lázaro del sepulcro
y lo resucitó de entre los muertos,
daba testimonio de él.
18 *Por eso también la muchedumbre le salió al encuentro,*
porque oyeron que él había hecho ese signo.
Los fariseos, pues, se dijeron entre sí:
19 *"¡Mirad que nada ganáis!*
¡He aquí que el mundo se ha ido tras él!".

Estos versículos tienen carácter redaccional. La notoriedad de la reciente resurrección de Lázaro juega un papel decisivo en el éxito de esta procesión triunfal hacia Jerusalén. Al final de la primera parte del evangelio de Juan, como en la semana inaugural, el pueblo da testimonio de Jesús; ahora es ante el sorprendente signo de la resurrección de Lázaro.

Los fariseos, por el contrario, reconocen que nada han conseguido y que sus planes han fracasado. La frase "*¡he aquí que el mundo se ha ido tras él*" es un reconocimiento de la realidad presente y una profecía del triunfo futuro de Jesús (12,32).

4. ANUNCIO SOLEMNE DE LA GLORIFICACIÓN DE JESÚS (12,20-36)

Este pasaje, al final de la primera parte del evangelio de Juan, constituye una cumbre de la doctrina del evangelista. Para Juan, la cruz no es solamente el momento clave para el retorno glorioso de Jesús a su Padre, sino el lugar de una batalla cósmica en la que Jesús, el Hijo del hombre, obtiene la victoria decisiva sobre Satanás, el príncipe de este mundo[223].

[223] J. L. Kovacs, "'Now Shall the Ruler of This World Be Driven Out': Jesus' Death as Cosmic Battle in John 12,20-36", *JournBibLit* 114 (1995) 227-247.

1. Llegada de los griegos (vv. 20-22)

[20] *Ahora bien, había algunos griegos*
entre los que habían subido para adorar en la fiesta.
[21] *Éstos, pues, se llegaron a Felipe, el de Betsaida de Galilea,*
y le pedían, diciendo:
"Señor, queremos ver a Jesús".
[22] *Va Felipe y le dice a Andrés;*
vienen Andrés y Felipe y le dicen a Jesús.

Estos griegos que habían subido a la fiesta y querían ver a Jesús no eran judíos helenistas, sino griegos gentiles, simpatizantes del judaísmo y temerosos de Dios (Hch 10,2.22.35; 13,16.26.43; 17,4). El verbo "ver" tiene, en Juan, una relación estrecha con el verbo "creer"[224]. Los griegos se dirigen a Felipe, y éste va con Andrés. Los dos tenían nombres griegos y eran originarios de Betsaida, en Galilea (1,44). Ambos se presentan a Jesús (6,5-8).

El texto no dice si Jesús recibió o no a aquellos gentiles. Lo que teológicamente interesa al evangelista es la llegada misma de los griegos. Su presencia, signo de universalismo, indica que ha llegado el momento en el que Jesús será glorificado por su muerte y su resurrección, para vida y salvación del mundo (3,14-16; 6,51; 8,28; 10,16-18; 11,52).

2. Discurso de Jesús (vv. 23-36)

[23] *Pero Jesús les responde diciendo:*
"¡Ha llegado la hora de que
sea glorificado el Hijo del hombre!".

La "hora", tantas veces anunciada, ha llegado finalmente; es la hora de su paso al Padre por la muerte, la resurrección y la ascensión (2,4; 7,30; 8,20; 13,1; 17,1). Para el evangelista, la muerte de Jesús es una glorificación (11,4; 13,31). La fecundidad completa de su misión salvífica está condicionada a su muerte y a su resurrección gloriosa, queridas y ordenadas por el Padre (10,17-18; 14,31; 20,17). La presencia de los griegos-gentiles, que quieren ver a Jesús porque

[224] J. Beutler, "Greeks Come to See Jesus (Jn 12,20s)", *Biblica* 71 (1990) 333-347. La figura del Siervo sufriente (Is 52,15) es la persona principal tras la cristología y soteriología de Jn 12,20-50. M. Cagin, "Voir Jésus", *NovVet* 52 (1997) 5-18.

–aunque sea en un grado incipiente– creen en él, es la señal de que la hora ha sonado.

24 *"En verdad, en verdad os digo:*
Si el grano de trigo caído en la tierra no muere,
queda él solo;
pero, si muere, produce mucho fruto.
25 *El que ama su vida, la destruye;*
y el que odia su vida en este mundo,
la guardará para la vida eterna.
26 *Si alguno me sirve, que me siga,*
y donde estoy yo, allí también estará mi servidor;
si alguno me sirve, el Padre lo honrará".

Estos tres *logia* de Jesús comentan admirablemente el misterioso tema de la muerte y de la vida.

– La parábola del grano de trigo presenta un sentido claro en conexión con la muerte de Jesús. Es necesario que él pase por la muerte para producir abundante fruto. Jesús muere, pero resucitará y de él brotará vida, y vida en abundancia (10,10-11.17-18)[225]. Esta pequeña parábola, que presenta innegables características juaninas, se parece a otras parábolas de Jesús conservadas por los sinópticos (Mc 3,24; 4,1-9.26-29.30-32; Mt 6,22-23).
– El segundo *logion* dice literalmente "el que ama su alma", pero su sentido es obvio: "el que ama su vida". Este dicho de Jesús tiene parentesco con otros dichos que la tradición sinóptica nos ha conservado; sin embargo, no depende de ellos (cf. Mc 8,35; Mt 10,39; 16,25; Lc 9,24; 17,33). Su sentido, dado el contexto en el que se encuentra, es el siguiente: Jesús morirá para que los hombres tengan vida, pero, a su vez, cada uno de ellos tiene que morir para pasar a la vida eterna[226].
– El tercer *logion* habla del seguimiento de Jesús. El que sirve a Jesús debe seguirlo adondequiera que él vaya, y donde está

225 H. van den Bussche, "Si le grain de blé ne tombe en terre", *BibVieChrét* 5 (1954) 53-67.

226 M. Morgen, "'Perdre sa vie'. Jn 12,25: un dit traditionnel?", *RevSciRel* 69 (1995) 29-46.

Jesús ahí estará su servidor, ya sea en la cruz (Jn 21,19; Mc 8,34) o en la gloria del Padre (14,3; 17,24)[227].

27 *"Ahora mi alma está turbada,*
y qué diré: ¿Padre, sálvame de esta hora?
¡Pero para esto vine a esta hora…!
28 *¡Padre, glorifica tu nombre!".*
Vino entonces una voz del cielo:
"Y lo he glorificado
y de nuevo lo glorificaré".
29 *La muchedumbre que allí estaba y oyó*
decía que había tronado;
otros decían: "Un ángel le ha hablado".
30 *Respondió y dijo Jesús:*
"Esta voz no se ha producido por mí, sino por vosotros".

Esta escena en el cuarto evangelio es la equivalente de la agonía de Getsemaní descrita en los sinópticos. Numerosos detalles se corresponden. Aquí, como allá, aparece Jesús profundamente humano: su alma se llena de angustia ante la perspectiva de su pasión y de su muerte. Para Marcos y Mateo, como para Juan, es la hora establecida por Dios (Mc 14,35-36; Mt 26,45; Jn 12,27-28)[228].

Sin embargo, diversos detalles nos manifiestan diferentes aspectos en la presentación de la figura de Jesús. En Marcos, Jesús aparece solidariamente humano, y exclama: "*¡Padre, todo es posible para ti. Aparta de mí esta copa!*". En Juan, Jesús se manifiesta soberanamente dueño de sí mismo ante su inminente exaltación en la cruz, y se interroga con entereza y majestad: "*Qué diré: ¿Padre, sálvame de esta hora? ¡Pero para esto vine a esta hora…!*", y triunfalmente exclama: "*¡Padre, glorifica tu nombre!*". Es decir: Padre, mi vida está en tus manos. ¡Glorifícate tú en mí, manifiesta tu gloria en mí! Cuanto le suceda a Jesús será para la gloria del Padre.

Estas actitudes de Jesús recuerdan las peticiones del padrenuestro: "*Que tu nombre sea santificado*", "*que se haga tu voluntad*", las cuales tienen como sujeto agente no a los hombres, sino al mismo Dios (Mt 6,9-10). Jesús sufre ante el momento de librar la lucha

[227] C. Coulot, "'Si quelqu'un me sert, qu'il me suive!' (Jn 12,26a)", *RevSciRel* 69 (1995) 47-57.

[228] J. Galot, "Le trouble du Christ devant l'heure de la Passion", *EspVie* 106 (1996) 129-138.

decisiva contra Satanás, que jugará un papel importante en su pasión y muerte (Jn 12,31; 13,21.27; 14,30). Lucas escribe: "*¡Ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas*" (22,53).

La voz del cielo: "*Y lo he glorificado y de nuevo lo glorificaré*", es enigmática[229]. En primer término, esta voz recuerda las escenas del bautismo (Mc 1,11) y, principalmente, de la transfiguración, en la que figuraban los temas de la muerte y glorificación de Jesús (Mc 8,31; 9,2-8; Lc 9,31).

Pero, además, estas palabras del Padre pueden referirse o a su propia persona, en respuesta a la exclamación de Jesús ("*¡Padre, glorifica tu nombre!*"), o pueden ser un testimonio de Dios en favor de su Hijo. A la luz de ciertos textos, podemos pensar que el Padre ha sido ya glorificado por las obras que Jesús ha realizado en su nombre (5,36; 10,38; 11,4.40). Pero ahora, por la exaltación inminente de Jesús en la cruz, se hará patente el inmenso amor que el Padre tiene al mundo, al entregarle su propio Hijo (3,16-17), y esto de nuevo lo glorificará.

Por otra parte, el Padre ha glorificado a Jesús mediante los signos que ha realizado (1,14) y lo glorificará aún más dándole la gloria que tenía antes de que el mundo existiera (17,5). Además, Jesús se ha dado el mismo nombre del Padre, "Yo Soy", y, por tanto, glorificar el nombre "Yo Soy" es glorificar al Padre y glorificar al Hijo.

La multitud percibió el sonido de la voz, pero no entendió el significado. Jesús declara que el testimonio del Padre no ha sido para él, sino en favor de los oyentes (cf. 11,41-42).

Los comentarios de la gente (v. 29) evocan al ángel que confortó a Jesús en su agonía (Lc 22,43).

31 "*Ahora es el juicio de este mundo,*
ahora el príncipe de este mundo
será arrojado fuera;
32 *y yo, si fuere exaltado de la tierra,*
atraeré a todos hacia mí".
33 *Esto decía significando*
de qué muerte iba a morir.

[229] C. A. Evans, "The Voice from Heaven: A Note on John 12,28", *CathBibQuart* 43 (1981) 405-408.

34 *Respondióle, pues, la muchedumbre:*
"Nosotros sabemos por la Ley
que el Mesías permanece para siempre;
¿Cómo dices tú que es preciso que
sea exaltado el Hijo del hombre?
¿Quién es ese Hijo del hombre?".

Las palabras de Jesús, llenas de majestad, pintan dos cuadros que contrastan. En el centro está él, levantado de la tierra, y su exaltación provoca dos resultados opuestos: la glorificación del Hijo del hombre y la derrota del príncipe de este mundo[230].

En lugar de la frase "*será arrojado fuera*", algunos manuscritos presentan la lectura "*será echado abajo*". Aunque la primera lectura, "*será arrojado fuera*", esté mejor atestiguada, el examen de la tradición textual y la oposición de destinos indican que la lectura "*será echado abajo*" merece también una seria atención[231].

Por una parte, este mundo –entendiendo por ello el conjunto de criaturas rebeldes a Dios y a su Enviado– incurre en la condenación (7,7; 8,23; 14,17.19.22.27.30; 15,18s; 16,8.11.20.33; 17,9.14.16.25; 1 Jn 2,15-17; 3,13; 5,19). Sin embargo, no es que Jesús condene al mundo, pues el Hijo ha sido enviado para salvarlo (3,17s; 4,42), sino que el mundo se juzga y se condena a sí mismo al no aceptar a Jesús (9,39).

Pero esa condenación la sufre en primer término el príncipe de este mundo, es decir, Satanás, el Enemigo de Dios y de su Enviado (14,30; 16,11), que está en la base y fuente de todo mal (8,44). La muerte de Jesús acarreará la derrota definitiva de Satanás, que será arrojado fuera y echado abajo (cf. Mt 4,8.9; Lc 4,6; 2 Cor 4,4; Ef 2,2; 6,12).

Esta derrota, podemos decir, existe en principio, pero su actualización debe ser una obra gradual a través de todas las generaciones (1 Jn 5,19). Esta tensión entre victoria conquistada y lucha continua es una experiencia personal en toda vida cristiana (1 Jn 1,8-10; 2,13; 5,4-5).

230 I. de la Potterie, "L'exaltation du Fils de l'homme (Jn 12,31-36)", *Gregorianum* 49 (1968) 460-478.

231 E. Metzing, "Textkritische Beobachtungen zu... In Joh 12,31", *ZeitNTWiss* 88 (1997) 126-129.

Por otra parte, al ser Jesús exaltado sobre la tierra, esto es, al morir clavado en una cruz y al ser glorificado por su regreso al Padre, atraerá a "*todos*" hacia sí: anuncio profético del reconocimiento de Jesús como "Salvador del mundo" (3,14; 4,42; 8,28)[232].

Ésta es la tercera vez que el evangelista habla de la exaltación del Hijo del hombre. En la primera ocasión, se subrayaba el aspecto salvífico de su elevación (3,14-15); en la segunda, se aludía a su aspecto de juicio y condenación del mundo (8,28); aquí se entrelazan y conjugan ambos aspectos.

El misterio total de la glorificación de Jesús incluye su muerte, su resurrección y su ascensión (cf. 20,17); sin embargo, los tres textos citados miran en primer término la exaltación de Jesús por la cruz. Esto parece claro por el comentario que hace el mismo evangelista: *"Esto decía significando de qué muerte iba a morir"*.

La gente comprende lo que Jesús quiere decir: que el Mesías debe morir. Con esto, las esperanzas mesiánicas que habían depositado en él se esfuman (12,13). Además, saben por las Escrituras que el Mesías "permanece para siempre"[233]. En realidad, varios textos prometen un reino eterno a la descendencia de David (2 Sm 7,12-16; Is 9,7; Ez 37,25; Sal 89,4.36; 110,4) o al Hijo del hombre (Dn 7,14), y la gente se pregunta: ¿Quién es ese Hijo del hombre?

Es interesante ver fusionados en un solo personaje los títulos de "Mesías" e "Hijo del hombre" (cf. Mc 14,61-62). Probablemente, esta fusión refleja ya el pensamiento cristiano de la Iglesia del siglo I.

35 *Díjoles, pues, Jesús:*
"Todavía, por un poco de tiempo,
la Luz está en medio de vosotros;
caminad mientras tenéis la Luz,
no sea que la tiniebla os sorprenda,
y el que camina en la tiniebla no sabe a dónde va.

[232] D. Senior, "The Eloquent Meaning of Jesus' Death in the Gospel of John", *ChicStud* 37 (1998) 37-46. La muerte de Jesús, en el cuarto evangelio, es una revelación de amor y el modelo normativo para una comprensión cristiana de la muerte.

[233] W. C. van Unnik, "The Quotation from the Old Testament in John 12,34", *NovTest* 3 (1959) 174-179. B. McNeil, "The Quotation at John XII,34", *NovTest* 19 (1977) 22-33. R. Pietrantonio, "'El Mesías permanece para siempre' (Jn 12,12-36)", *RevistBíb* 47 (1985) 121-142.

[36a] *Mientras tenéis la Luz, creed en la Luz,*
para que seáis hijos de luz".

Jesús no responde directamente a la pregunta que le hacen. Cambia la dirección de las ideas y vuelve al tema de la luz y de las tinieblas, que ha corrido a través de los últimos capítulos de esta parte del evangelio (8,12; 9,4; 12,46).

Parece evidente que en el trasfondo del tema de la exaltación-glorificación de Jesús está la figura del Siervo de Yahveh, "elevado, ensalzado y puesto muy alto" (Is 52,13). De ese mismo siervo decía el profeta: "*Yo te he puesto para luz de las gentes, para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra*" (Is 49,6).

Pues bien, Jesús es la Luz y estará todavía un poco de tiempo en el mundo (7,33); hay que aprovechar y caminar a su luz, antes de que sea tarde, porque cuando caen las tinieblas no se sabe a dónde se va. Las últimas palabras que Jesús dirige a los judíos son una invitación suprema a creer en la Luz: quien cree en la Luz se convierte en hijo de la Luz (cf. 1,12; Lc 16,8; 1 Tes 5,5; Ef 5,8).

Se percibe, al final de la primera parte del evangelio, una inclusión con el himno introductorio al mismo: "*El (Verbo) era la luz verdadera, que ilumina a todo hombre, al venir al mundo*" (1,9).

[36b] *Esto habló Jesús y, habiéndose ido,*
se ocultó de ellos.

Jesús desaparece definitivamente. Los judíos no le verán ni le escucharán más. En los momentos de su exaltación en la cruz, sus brazos abiertos al mundo entero serán la invitación más apremiante para que todos los hombres vayan a él y reciban vida eterna (3,14-15).

5. REFLEXIONE5 SOBRE EL MINISTERIO DE JESÚS (12,37-50)

1. La incredulidad de los judíos (vv. 37-43)

[37] *A pesar de haber hecho delante de ellos*
tan grandes signos, no creían en él,
[38] *para que se cumpliera la palabra que dijo el profeta Isaías:*
"Señor, ¿quién creyó lo que oímos
y a quién fue revelado el brazo del Señor?".

[39] *Por eso no podían creer, porque también dijo Isaías:*
[39] *"Ha cegado sus ojos y endurecido su corazón,*
para que no vean con los ojos
ni entiendan con su corazón,
no sea que se conviertan y los sane".
[41] *Eso dijo Isaías porque vio su gloria y habló de él.*

Ha terminado el ministerio público de Jesús, que obró grandes signos con el fin de que los judíos creyeran en él. Estas palabras recuerdan lo que Moisés dijo al pueblo en el último de sus discursos: *"Habéis visto todo lo que Yahveh hizo ante vuestros propios ojos en Egipto con el faraón, sus siervos y todo su país; las grandes pruebas que vuestros propios ojos vieron, aquellas señales, aquellos grandes prodigios. Pero hasta el día de hoy no os había dado Yahveh corazón para entender, ojos para ver, ni oídos para oír"* (Dt 29,1b-3).

La incredulidad de los judíos y su rechazo de Jesús atormentaron a los primeros cristianos. ¿Cómo fue posible que el pueblo elegido rechazara al Mesías que Dios le había prometido? La respuesta a tal misterio, difícil de encontrar sólo con la razón, la hallaban en las Escrituras. Los judíos no creyeron, pero Dios ya lo había profetizado. Sin embargo, no es que los judíos no creyeron a fin de que se cumplieran las profecías, sino que, no habiendo creído, se cumplieron las Escrituras[234].

Estas razones no aquietan nuestras mentes modernas y occidentales, que buscan motivos inmediatos y concretos y reparten responsabilidades. Los autores bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, reflexionaban de diferente manera: sin detenerse en las causas segundas, ni en conceptos de "querer" o "permitir", iban directamente a la fuente misma de todo: Dios. Además, ellos no consideraban o se situaban en un plano psicológico, sino que contemplaban los acontecimientos como partes del plan salvífico de Dios.

El evangelista encuentra anunciada la incredulidad de los judíos en dos pasajes del profeta Isaías. El primero es: *"¿Quién dio crédito a*

[234] A. Charue, "L'Incrédulité des Juifs dans le Quatrième Évangile", en *L'Incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, J. Duculot, Gembloux 1929, pp. 222-265. G. Reim, "Wie der Evangelist Johannes gemäss Joh 12,37ff Jesaja 6 gelesen hat", *ZeitNTWiss* 92 (2001) 33-46. La cristología de Jesús como enviado por Dios tiene su origen en la conversación de Dios con el profeta Isaías (Is 6,8).

nuestra noticia?" (Is 53,1). Este texto del cuarto cántico del Siervo de Yahveh, rechazado pero glorificado, está en el trasfondo del discurso sobre la exaltación de Jesús (12,20-36). El texto de Isaías alude a la "palabra" que Yahveh ha comunicado al profeta y a los "portentos" que el Señor ha hecho. Así también, Jesús "habló y obró", pero no dijo ni hizo otra cosa que lo que había visto y escuchado de su Padre (7,16; 10,38).

El segundo pasaje de Isaías es el texto clásico de 6,10, empleado por diferentes autores del NT para explicar la incredulidad de los judíos (Mc 4,12; Mt 13,13-15; Lc 8,10), y por Pablo (Hch 28,26-27). Es útil señalar que mientras los sinópticos ponen la palabra profética en labios de Jesús, Pablo y Juan la presentan como la explicación cristiana de los acontecimientos.

Además, para el evangelista, cuando Isaías vio la gloria de Dios (6,1), contemplaba ya proféticamente la gloria misma de Jesús. Al interpretar de esta forma la visión del profeta, Juan seguía la línea de pensamiento del Sirácida, quien escribe de Isaías: "*Con gran inspiración vio los tiempos últimos y consoló a los que lloraban en Sión; hasta el fin de los tiempos anunció lo futuro y las cosas ocultas antes de que sucedieran*" (Eclo 48,24-25).

42 *Sin embargo, también muchos de los jefes*
creyeron en él,
pero a causa de los fariseos no lo confesaban,
para no ser excluidos de la sinagoga,
43 *porque amaron más la gloria de los hombres*
que la gloria de Dios.

Algunos notables, miembros del sanedrín, creyeron en Jesús; entre ellos conocemos a Nicodemo (3,1; 7,50) y a José de Arimatea (Mc 15,43). Lucas habla de un notable (18,18). Este pequeño "resto" de creyentes formará, con los apóstoles y los discípulos, el primer núcleo de la Iglesia de Cristo, el nuevo Israel espiritual.

El evangelista critica fuertemente la timidez de algunos que habían creído en Jesús pero "*amaron más la gloria de los hombres que la gloria de Dios*". Podemos descubrir entre líneas que el autor se dirige a judío-cristianos de su tiempo que no se atrevieron a confesar abiertamente su fe en Jesús por temor de ser excluidos del judaísmo.

2. Un discurso independiente (vv. 44-50)

Este pasaje o discurso breve, que consta de cuatro *logia*, resume muchas de las ideas de Jesús y está fuera de contexto; debió de ser colocado aquí por el último redactor del evangelio, para preservar esta página de material evangélico juanino.

44 *Pero Jesús gritó y dijo:*
"El que cree en mí,
no cree en mí, sino en el que me envió;
45 *y el que me ve, ve al que me envió".*

Los vv. 44-45 son un *logion* muy bien labrado. "Creer" y "ver" son sinónimos; creer y ver a Jesús es creer y ver a su Padre, que lo envió (cf. 1,18; 3,15-16; 5,36-33.46; 6,29.35.40; 7,38; 8,19.24.42-46; 10,30.38; 14,7.9).

46 *"Yo-Luz he venido al mundo para que todo*
el que cree en mí no permanezca en la tiniebla".

Estas palabras son un último eco sobre el tema de la luz (cf. 1,4.5; 8.12; 9,5; 12,35-36).

47 *"Y si alguno oye mis palabras y no las guarda,*
yo no lo juzgo, porque no vine
para juzgar al mundo,
sino para salvar al mundo".

El presente *logion* subraya la misión esencialmente salvadora de Jesús (cf. 3,17; 5,24; 8,15.31).

48 *"El que me desprecia y no recibe mis palabras*
tiene quien lo juzgue:
la palabra que hablé, ésa lo juzgará en el último día.
49 *Porque yo no hablé de mí mismo,*
sino que el Padre que me envió
me ordenó qué decir y qué hablar,
50 *y sé que su mandato es vida eterna.*
Así pues, lo que yo hablo,
como me lo ha dicho el Padre,
así lo hablo".

Los vv. 48-50 tienen como tema "las palabras" de Jesús. El v. 48, en el que "la Palabra" tiene el oficio de juzgar-condenar, evoca pa-

sajes del Deuteronomio sobre el tema de los mandatos y de las palabras de Dios (cf. Dt 18,18-19; 31,19.26; Jn 3,18; 5,45; 8,40).

Los vv. 49-50, que continúan el tema de "palabras y mandatos", acusan también una atmósfera de pensamiento deuteronómico (Dt 32,46s; Jn 5,30; 6,38; 7,16-17; 8,28.38; 10,18; 14,10).

Este *logion*, que cierra el "libro de 1os signos", sintetiza de manera admirable la misión de Jesús, "el Verbo de Dios, la Palabra de Dios", y manifiesta una vez más que, en definitiva, aceptar a Jesús es aceptar al Padre, y rechazar a Jesús es rechazar al que lo ha enviado.

SEGUNDA PARTE

EL LIBRO DE LA GLORIA

Jn 13,1–20,31

INTRODUCCIÓN

1. TÍTULO

La segunda parte del evangelio de Juan (13,1-20,31) bien puede titularse *El libro de la gloria* o, más explícitamente, *El Libro de la exaltación por la cruz y de la glorificación por la resurrección*, pues el evangelista contempla la muerte de Jesús en la cruz como una "*exaltación*" (3,14; 8,28; 12,32), y su resurrección o regreso al Padre, como un retorno a la "*gloria*" que el Hijo tenía aun antes de que el mundo existiera (12,23; 13,31-32; 17,1.5)[235].

2. EL SIGNO Y SU INTERPRETACIÓN

El autor del cuarto evangelio se ha servido, a lo largo de la primera parte de su obra, de un género literario especial para exponer su doctrina. Ha querido relatar obras o acciones de Jesús que, además del hecho mismo visible y constatable, encierran una significación profunda y un sentido espiritual oculto. Son acciones simbólicas a las que Juan les ha dado el nombre de "*seméia*", es decir, "signos" o "señales". Éstas son: el vino de Caná (2,1-11), la curación del hijo del funcionario regio (4,46-54), la sanación del paralítico de Bethesdá (5,18), la multiplicación de los panes (6,1-15), Jesús camina sobre las aguas (6,16-21), el ciego de nacimiento (9,1-41) y la resurrección de Lázaro (11,1-44).

[235] P. Benoit, *Passion et Résurrection*, Cerf, París 1966. G. Richter, "Die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangeliums (Jo 13-19)", *BibLeb* 9 (1968) 21-36.

Estos signos son como semáforos en cuya función única se encierran dos realidades: una luz que se ve y un mensaje que se comprende. En otras palabras: los semáforos, además de la luz verde, amarilla o roja que proyectan, comunican a los viajeros con la misma luz un aviso oportuno: les invitan a proseguir, a poner atención o les ordenan detenerse. Tratándose de algunos signos –por ejemplo, el de la curación del paralítico de Bethesdá o el de la multiplicación de los panes–, el evangelista ha querido descubrir el simbolismo de la acción de Jesús mediante un discurso.

Pues bien, lo mismo acontece en el segundo libro de su obra. "*La pasión y la resurrección*" (18–20) constituyen "el gran signo" del amor de Jesús a su Padre y a sus hermanos los hombres (10,17-18; 15,13). Y el lavatorio de los pies y el largo discurso de la cena nos ofrecen, por anticipado, la explicación teológica de esa acción suprema de amor y de humildad, y nos descubren de antemano su profundo simbolismo (13–17).

Sin embargo, "*la pasión y la resurrección*", con ser el gran signo del amor y de la obediencia de Jesús, son algo mucho más grande: son ya la realización de la obra que el Padre encomendó a Jesús, a la que aludían de una u otra forma los "signos" de la primera parte del evangelio.

3. CONTENIDO

El "libro de la gloria" se distribuye en tres partes:

I. La última cena y la despedida de Jesús (13,1–17,26).

II. La exaltación de Jesús por la cruz (18,1–19,42).

III. La glorificación por su resurrección y ascensión (20,1-31).

LA ÚLTIMA CENA Y LA DESPEDIDA DE JESÚS (13,1–17,26)

La primera parte del *libro de la gloria,* titulada “La última cena y la despedida de Jesús”, consta de cuatro temas:

1. El lavatorio de los pies (13,1-20).
2. El anuncio de la traición de Judas (13,21-30).
3. Discursos de despedida (13,31–16,33).
4. La oración de Jesús al Padre (17,1-26).

1. EL LAVATORIO DE LOS PIES (13,1-20)

El lavatorio de los pies se presenta, dentro del cuadro de la cena, como una “acción simbólica”, como un *semeion* importante cuyo sentido es preciso descubrir[236].

[236] J. Michl, “Der Sinn der Fusswaschung”, *Biblica* 40 (1959) 697-708. M. É. Boismard, “Le Lavement des Pieds (Jn 13,1-17)”, *RevBib* 71 (1964) 5-24. G. Richter, “Die Fusswaschung Joh 31,1-20”, *MünchTheolZeit* 16 (1965) 13-26. J. D. C. Dunn, “‘The Washing of the Disciples’ Feet in John 13,1-20”, *ZeitNT-Wiss* 61 (1970) 247-252. N. Lazure, “Le Lavement des pieds. Jn 13,1-15”, *AssembSeign* 20 (1973) 53-64. J. D. M. Derrett, “‘Domine, tu mihi lavas pedes?’. Studio su Giovanni 13,1-30”, *BibOr* 21 (1979) 13-42. F. Manns, “Le lavement des pieds. Essai sur la structure et la signification de Jean 13”, *RevSciRel* 55 (1981) 149-169. F. F. Segovia, “John 13,1-20: The Footwashing in the Johannine Tradition”, *ZeitNTWiss* 73 (1982) 31-51. J. N. Suggit, “John 13,1-30: The Mystery of the incarnation and of the eucharist”, *Neotestamentica* 19 (1985) 64-70. F. J. Moloney, “The Structure and Message of John 13,1-38”, *AusBibRev 34* (1986) 1-16. J. A. du Rand, “Narratological perspectives on John 13,1-38”, *HervTheolStud* 46 (1990) 367-389. P. Marcel, “Jésus lave les pieds de ses disciples”, *RevRéf* 47 (1996) 55-60. J. Zumstein, “Le lavement des pieds (Jn 13,1-20). Un exemple de la conception johannique du pouvoir”, *RevThéolPhil* 132 (2000) 345-360.

Después de una solemne introducción (13,1-3), el texto juanino que narra el hecho simbólico del lavatorio de los pies parece fusionar, con una gran unidad interna, dos relatos primitivos, cada uno de los cuales presentaba una interpretación propia de esa misteriosa acción de Jesús. El primero corre en los vv. 4-5.6-11, y el segundo se descubre en los vv. 4-5.12-15. Los vv. 16-20 son la conclusión[237].

1. Introducción (13,1-3)

El principio de la escena es muy solemne, de estilo oratorio, pero a la vez pesado y duro. Se siente el trabajo del fusionador[238].

> 13,1 *Pero antes de la fiesta de la Pascua,*
> *sabiendo Jesús que había llegado su hora*
> *de pasar de este mundo al Padre,*
> *habiendo amado a los suyos*
> *que estaban en el mundo,*
> *los amó hasta el fin.*

El evangelista precisa la fecha. Era la víspera de la Pascua (18,28; 19,14.31.42); por lo tanto, el 14 de *Nisán* del calendario judío.

Jesús, con su ciencia sobrenatural, lo sabe todo: sabe que finalmente su hora ha llegado (2,4): la de su muerte (7,30; 8,30), la de su glorificación (12,23.27; 17,1), la de su paso de este mundo al Padre (13,1)[239].

Jesús ha amado a los suyos. "Los suyos" son aquellos que el Padre le ha dado (17,9) y que, siendo propiedad del Padre, se han convertido en propiedad de Jesús; son aquellos a quienes Jesús eligió "del" mundo para que, dejando de ser del mundo, se convirtieran en su pertenencia (15,19). Ahora, al pasar Jesús a su Padre, deja a los suyos en el mundo, pero sin que éstos sean "del" mundo.

Los "suyos" han sido objeto del amor de Jesús. Siempre los ha amado, y ahora los amará *"hasta el fin, hasta el término"*. Esto denota

[237] M. É. Boismard, *L'Évangile de Jean*, p. 330.

[238] W. K. Grossouw, "A Note on John 13,1-3", *NovTest* 8 (1966) 124-131.

[239] J. Beutler, "Die Stunde Jesu im Johannesevangelium", *BibKirch* 52 (1997) 25-27. La "hora" de Jesús es el momento de la consumación de su misión, e incluye su muerte, resurrección, ascensión y el envío del Espíritu, pero también comprende su parusía.

no solamente la fidelidad indefectible del amor de Jesús, sino el grado: *"hasta el extremo"* de dar su vida (15,13; 1 Jn 3,16). En efecto, al sustantivo *teloj* ("fin", "término") corresponde el verbo *tetelestai* ("está terminado") en 19,30. Hay una inclusión literaria entre el momento en el que Jesús entra en el cenáculo y el momento de su muerte en la cruz (13,1 y 19,30).

Es significativo cómo el verbo "amar" y sus derivados sólo aparecen seis veces en el libro de los signos (Jn 1–12), mientras que se registran hasta 31 veces en los capítulos 13–17. Esto quiere decir que cuanto va a seguir –la pasión y la muerte de Jesús– será la expresión de su supremo amor.

Este primer versículo aparece como la introducción no sólo al lavatorio de los pies, sino a todo el libro de la exaltación y de la glorificación.

2 *Y al celebrarse una cena,*
habiendo ya el diablo metido en el corazón
de Judas, hijo de Simón, que lo entregara….

Juan no habla de "cena pascual", sino sólo alude a una cena. Tampoco precisa momento alguno. Es de señalar que el sustantivo "cena" en 1 Cor 11,20 designa "la cena del Señor".

El diablo ha metido ya en el corazón de Judas la determinación de traicionar a su Maestro. Judas está bajo el poder de Satanás (v. 27). Esta alusión al diablo es importante: significa que en el fondo y en la raíz de cuanto va a seguir estará la acción de Satanás. Judas, los que condenen a Jesús y los que lo crucifiquen no serán sino instrumentos de un poder invisible.

3 *Sabiendo que el Padre le dio todo en las manos,*
y que de Dios salió y hacia Dios va…

El momento es trascendental. El evangelista se complace en insistir en el conocimiento sobrenatural que tiene Jesús (6,61.64; 13,1.11; 18,14; 19,28), que se muestra muy dueño de sí mismo y es quien domina los acontecimientos.

Sabe que el Padre ha puesto "todo" en sus manos. Jesús podría hacer, por lo tanto, lo que quisiera. Su libertad es absoluta. El tener todo en las manos es consecuencia del amor que el Padre le profesa: *"El Padre ama al Hijo y le ha dado todo en su mano"* (3,35).

Él sabe que salió de Dios y a Dios va. Este ir a Dios es pasar de este mundo al Padre (v. 1). "Este mundo" es una expresión semita que indica "esta edad, este eón, esta situación". En el caso de Jesús, ese "paso al Padre" es volver al estado y a la situación de donde había salido (1,14; 16,28). Los versículos 1 y 3 sintetizan el movimiento del Verbo hecho carne: salió del Padre y vino al mundo; ahora deja el mundo y regresa al Padre. Pero este regreso al Padre es un *paso* por su pasión y su muerte en la cruz. Nótese la coincidencia providencial: la Pascua judía conmemoraba el paso del Señor hiriendo a todos los primogénitos de los egipcios y liberando al pueblo de Israel (Éx 12,12); ahora, en esta Pascua, es Jesús quien, por su muerte y resurrección, pasa al Padre.

Resumiendo

Al iniciar el "libro de la gloria", el evangelista ha labrado una solemne introducción que consta de cuatro elementos:

1. Presenta una cena, que será la cena del Señor.
2. Las potencias infernales entran activamente en juego.
3. Jesús lo sabe todo. Sabe que su Padre ha puesto todo en sus manos; sabe que salió de Dios y que ahora, pasando por la muerte, regresa a él. El evangelista, subrayando el conocimiento sobrenatural que tiene Jesús, se complace en repetir cinco veces la expresión "*sabiendo Jesús…*" (6,61; 13,1.3; 18,4; 19,28).
4. Todo será efecto del amor sin límites que Jesús ha tenido a sus discípulos.

Pues bien, teniendo todo esto en cuenta, Jesús va a realizar un "*signo*", que será una acción profundamente simbólica.

2. La acción simbólica (vv. 4-5)

4 *Se levanta de la cena y deja los vestidos*
y, habiendo tomado una toalla, se la ciñó.
5 *Luego echa agua en el lebrillo*
y comenzó a lavar los pies de los discípulos
y a secárselos con la toalla
con que estaba ceñido.

Ceñirse una toalla y lavar los pies de los amos era deber de los esclavos (1 Sm 25,41), pero, según la tradición rabínica, un esclavo

judío no estaba obligado a prestar ese servicio a su señor, pues ambos compartían el ser libres por pertenecer al pueblo de Dios. Así pues, en el caso de Jesús, su acción denota un abajamiento inaudito. "Jesús deroga las reglas sociales establecidas; cuando se trata de hacer servicios a los demás, todos deben ofrecerse los servicios más humildes, aun cuando se encuentren en la cima de la jerarquía social"[240].

Las expresiones griegas "deja", "pone a un lado" los vestidos y los "toma" de nuevo (v. 12) son significativas, pues los verbos "poner" y "tomar" habían sido usados anteriormente en relación a la muerte y resurrección de Jesús: *"Por eso el Padre me ama, porque pongo mi vida para tomarla de nuevo"* (10,17; cf. 10,11.15.18; 13,37.38; 15,13).

3. Interpretación del lavatorio

Hemos dicho que en el texto actual del evangelio se han conservado dos interpretaciones del lavatorio de los pies. La primera ocupa los vv. 6-11; la segunda va del v. 12 al 15.

1. Primera interpretación: una acción simbólica (vv. 6-11)

Se teje un diálogo entre Jesús y Simón Pedro. Es un diálogo específicamente juanino, que sirve al autor como vehículo literario para descubrir el sentido profundo de la acción simbólica que Jesús está realizando. Pedro abre el diálogo, se cruzan tres interlocuciones y Jesús lo cierra.

Primera interlocución (vv. 6-7)

6 *Llega, pues, a Simón Pedro.*
Le dice: "Señor, ¿tú me lavas los pies?".
7 *Respondió Jesús y le dijo:*
"Lo que yo hago, tú no lo sabes ahora,
pero lo conocerás después de esto".

Se discute si Jesús empezó su acción por Simón Pedro o por algún otro discípulo. El texto ni lo afirma ni lo niega. La reacción de Simón Pedro tiene lugar cuando Jesús llega hasta él.

[240] M. É. Boismard, *L'Évangile de Jean*, p. 335.

Simón Pedro percibe el abajamiento que significa la acción de Jesús de querer lavarle los pies: ¡hacerla de esclavo suyo! Y no lo permite. Simón comprende ciertamente que ese abajamiento es un acto de humildad extrema, y por eso se resiste. Si a pesar de eso Jesús afirma que Simón no comprende ahora lo que él hace, es que su acción supera los horizontes de la humildad y del servicio y encierra un significado oculto más profundo. Lavarle los pies es, pues, un "*signo*", un semáforo. Simón Pedro ha juzgado sólo según las apariencias (7,24), según el sentido llano y sencillo de esa acción de esclavo, pero más tarde podrá comprender que ese acto de Jesús lleva un simbolismo mucho más profundo.

El texto griego es muy expresivo; literalmente dice: "*Pero lo conocerás después de estas cosas*". Esto es, no tras unos instantes, sino cuando se hayan realizado los acontecimientos que se avecinan (la pasión y la resurrección) y sean contemplados a la luz del Espíritu (2,22; 12,16; 13,19.36; 14,26.29; 16,13.25).

Segunda interlocución (vv. 8)

[8] *Dícele Pedro: "¡No me lavarás los pies jamás!".*
Le respondió Jesús:
"Si no te lavo, no tienes parte conmigo".

Pedro permanece en el nivel de las realidades naturales, sin elevarse al plano de Jesús. Por eso insiste: "*¡No me lavarás los pies jamás*!". Así habían reaccionado también Nicodemo (3,4ss) y la samaritana (4,11s).

Jesús descubre entonces, en parte al menos, el sentido y los efectos de su acción simbólica. Es la cumbre doctrinal del diálogo: "*Si no te lavo, no tienes parte conmigo*". Jesús tiene que lavar, esto es, purificar a Simón Pedro, y éste debe aceptar el misterioso acto de humildad de Jesús so pena de no tener parte con él. Tener parte es participar de la sociedad y de los beneficios del Maestro (Mt 24,51; Lc 12,46). Nótese que la frase de Jesús es amplia: "*Si no te lavo*". Jesús debe lavar a su discípulo, y el discípulo debe dejarse lavar por Jesús.

Tercera interlocución (vv. 9-11)

[9] *Le dice Simón Pedro:*
"Señor, no sólo mis pies,
sino también las manos y la cabeza".

Simón Pedro, ante la perspectiva de verse excluido de la comunión de su Maestro, reacciona impetuosamente: "*Señor, no sólo los pies, sino también las manos y la cabeza*". Pedro permanece en el plano material, siempre a nivel de las realidades sensibles, y quiere asegurarse una buena parte en los bienes de Jesús.

10 *Le dice Jesús:*
"El que se ha bañado
no tiene necesidad de lavarse sino los pies,
pues está todo limpio.

Los manuscritos presentan dos textos. Uno largo: "*No tiene necesidad de lavarse sino los pies*". Y otro corto: "*No tiene necesidad de lavarse*", omitiendo "los pies". Nosotros mantenemos el texto que menciona los pies[241].

Por el momento, Jesús responde a Pedro situándose en el nivel de éste: "*El que se ha bañado no tiene necesidad de lavarse sino los pies, pues está todo limpio*". Este texto supone que Simón y sus compañeros se han bañado y están ya preparados para la celebración de la Pascua; están, por tanto, limpios y sólo necesitan lavarse los pies para quitarse el polvo del camino.

Pero Jesús pasa de nuevo a un nivel superior, y añade:

10b *Y vosotros estáis limpios, pero no todos".*
11 *Pues conocía al que lo iba a entregar.*
Por eso dijo: "No todos estáis limpios".

"*Vosotros estáis limpios*": Jesús se refiere ahora a una pureza interior que han recibido sus discípulos.

Pero ¿qué es lo que ha purificado a los discípulos? ¿En virtud de qué están puros y limpios? El evangelista no lo dice aquí. Probablemente, se explica por lo que Jesús dirá más adelante: "*Ya vosotros estáis limpios por la palabra que os he hablado*" (5,3). Sí, la palabra de Jesús los ha purificado. Y Jesús es la Palabra misma de Dios. El contacto que los discípulos han tenido con él los ha purificado a fondo. Así es. El participio perfecto "*el que se ha bañado*" indica una acción cumplida y un estado permanente.

241 R. Kieffer, "L'arrière-fond juif du lavement des pieds", *RevBib* 105 (1998) 546-555. El autor prefiere el texto largo, teniendo en cuenta el interés del evangelista por las fiestas judías. En efecto, la celebración de la Pascua requería un baño de purificación, ya realizado por los discípulos.

Pero Jesús agrega: *"Aunque no todos"*. El evangelista comenta que dijo eso porque sabía quién lo iba a entregar. Jesús había manifestado ya este conocimiento del traidor con ocasión del discurso sobre el pan de la vida (6,64.70-71). Judas había recibido las palabras de Jesús; debería, por lo tanto, estar limpio. Mas la pureza era en él incompatible con su determinación de entregar a su Maestro. Y es que, para estar puro, no basta el simple contacto con lo divino, sino que se requiere, además, la disposición adecuada y la aceptación personal.

Pero, volviendo a la acción que Jesús ha realizado, ¿cuál es su simbolismo?

Para descubrir el simbolismo del lavatorio de los pies hay que tener presente:

1. La naturaleza de esa acción: es un acto de abajamiento a la condición de esclavo, pero, al mismo tiempo, es un signo del amor que ha llevado a Jesús hasta el extremo de dar su propia vida (Jn 15,13).
2. Este acto de Jesús es indispensable para que Simón Pedro tenga parte con él.
3. Según la introducción a este relato (vv. 1-3), Jesús está para pasar de este mundo a su Padre, mediante su exaltación en la cruz.

Por lo tanto, el lavatorio de los pies es una acción que quiere simbolizar, por una parte, el supremo abajamiento de Jesús, que, en un servicio de esclavo, entrega su vida, y, por otra, el extremo amor con el que lo realiza[242]. En virtud de esa entrega, Pedro y sus discípulos podrán tener parte con él, es decir, podrán estar donde estará Jesús, o sea, en el Padre (12,26; 14,3; 17,24).

En otros términos: así como el pan y el vino de la cena (en los sinópticos) son la donación anticipada del cuerpo y de la sangre de Jesús entregados durante su pasión y muerte en la cruz, para el perdón de los pecados, así también el lavatorio de los pies es una

[242] C. Niemand, "Was bedeutet die Fusswaschung: Sklavenarbeit oder Liebesdienst? Kulturkundliches als Auslegungshilfe für Joh 13,6-8", *ProtoBib* 3 (1994) 115-127. El lavatorio de los pies está relacionado culturalmente con el ofrecimiento de generoso hospedaje en casa. La base de la obra de la salvación en Juan es el amor del redentor por los suyos.

acción simbólica en el mismo sentido: Jesús se da y se entrega por sus discípulos, ofreciéndoles un servicio que los purifica para que puedan tener parte con él. Lo que hizo en símbolo en la cena, lo hará en la realidad concreta al día siguiente.

En cuanto a la alusión explícita al traidor que lo iba a entregar, si, por una parte, esta alusión ensombrece el ambiente, por otra sirve de orientación para la interpretación teológica del lavatorio de los pies.

En cuanto al vocabulario empleado por el evangelista, el manto o los vestidos que Jesús "pone" a un lado y luego los "toma" (vv. 4.12) son símbolo de su persona. Antes había dicho que el Padre lo amaba "porque *ponía* su vida para *tomarla* de nuevo (10,17). Además, él se ciñe con un lienzo, se ata voluntariamente, como quien es llevado a la muerte (cf. 21,18): *"Otro te ceñirá y te llevará a donde tú no quieras"*.

¿Es el lavatorio de los pies un símbolo del bautismo? Responder afirmativamente y nada más sería reducir la riqueza del simbolismo que tiene "el agua" en el cuarto evangelio. El agua en san Juan aparece en conexión con un nuevo nacimiento (3,5) y con la donación de "vida eterna" (4,13-14); es símbolo del Espíritu en 7,39, y en 9,5-7 es don de luz; en 19,34 simboliza el Espíritu que brota del costado de Jesús una vez consumada su obra, y aquí, en 13,8, está ligada al acto de humildad de Jesús en virtud del cual se entrega para que sus discípulos puedan tener parte con él[243].

En la perspectiva sacramental del evangelio, el lavatorio bien puede tener relación con el bautismo: *"El que se ha bañado no tiene necesidad de lavarse sino los pies, pues está todo limpio"*.

2. Segunda interpretación: un ejemplo de servicio (vv. 12-15)

12 *Cuando, pues, hubo lavado sus pies,*
tomó sus vestidos y se sentó de nuevo, y les dijo:
"¿Comprendéis qué os he hecho?
13 *Vosotros me llamáis 'el Maestro y el Señor',*
y decís bien, pues lo soy.
14 *Si, pues, yo, el Señor y el Maestro,*

[243] F. J. Moloney, "A Sacramental Reading on John 13,1-38", *CathBibQuart* 53 (1991) 237-256. Jn 13,1-17 puede hacer referencia al bautismo, y 13,21-38, a la eucaristía.

os he lavado los pies,
también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros,
[15]*porque os he dado ejemplo*
para que vosotros hagáis
como yo os he hecho a vosotros".

El lavatorio de los pies, que en los vv. 6-11 era una acción simbólica, es aquí un ejemplo de humildad. Jesús supone que sus discípulos "comprenden" lo que él ha hecho[244]. Ellos lo reconocen como el Maestro" (1,38; 3,2; 11,8.28; 20,16) y "el Señor" (6,68; 13,6.9.25.36-37; 14,5.8.22; 20,28; 21,7.15-17.20-21), y Jesús acepta esos títulos, pues corresponden a la realidad. Entre los judíos era una costumbre no llamar por sus nombres propios a los *rabbis,* sino dirigirse a ellos con los títulos de "*Maestro*" o "*Señor*".

Si, pues, el Maestro se ha abajado con increíble humildad a prestar un servicio a sus discípulos, ellos también deberán prestárselo mutuamente. Este acto de servicio humilde es un preludio al precepto del amor (13,34; 15,12).

Este segundo significado del lavatorio de los pies no destruye el primero, ni lo corrige. El evangelista utiliza otra fuente para completar la doctrina que pretende inculcar. Así se explica el "*comprendéis qué os he hecho*" del v. 12, que parecería oponerse al "*no lo sabes ahora*" del v. 7. En el primer cuadro, el discípulo tiene que aceptar el servicio del Maestro (vv. 6-l 1); en el segundo, el discípulo debe dispensar a su compañero el mismo servicio (vv. 12-15).

4. Conclusión (vv. 16-20)

Esta conclusión parece mezclar también dos conclusiones. La primera (vv. 16-17.20) se conecta con la interpretación que se lee en los vv. 12-15; la segunda (vv. 18-19) se liga con la interpretación de los vv. 6-11.

[16] "*En verdad, en verdad os digo:*
No es un siervo mayor que su señor,
ni un enviado mayor que el que lo envió.
[17] *Si sabéis esto, bienaventurados sois si lo hacéis".*

[244] F. E. Albistur, "Lavatorio de los pies y discipulado en san Juan", *Stromata* 50 (1994) 3-20. A. Weiser, "Joh 13,12-20. Zufügung eines späteren Herausgebers?", *BibZeit* 12 (1968) 252-257.

El evangelista ha colocado aquí un *logion* del Señor semejante a las palabras conservadas por los sinópticos (Mt 10,24; Lc 6,40; cf. Jn 15,20). De aquí puede deducirse la naturaleza de la autoridad en el cristianismo. La autoridad en la Iglesia de Jesús, por legítima que sea, debe ejercerse con espíritu de servicio humilde y de donación personal. Los discípulos de Jesús deben imitar la conducta de su Señor y Maestro. El lavatorio de los pies es un ejemplo concreto que se debe seguir. Y no basta saber esto, sino que hay que convertirlo en realidad. ¡Esto será fuente de bienaventuranza!

18 "*No de todos vosotros* (lo) *digo.*
Yo sé a quiénes elegí,
pero, para que se cumpla la Escritura,
'*el que come mi pan, levantó contra mí su talón*'.
19 *Desde ahora os (lo) digo, antes de que suceda,*
para que, cuando suceda, creáis que yo soy".

Son tres sentencias diferentes. Hay nuevas alusiones al traidor, semejantes a la del v. 10s.

– La frase "*no de todos vosotros lo digo*" parece ligarse fuertemente con esta otra: "*Y vosotros estáis limpios, pero no todos*".

– "*Yo sé a quiénes elegí, pero…*". Judas fue un elegido, y Jesús lo escogió "sabiendo". Conocía, pues, a Judas y sabía en qué iba a acabar. Con todo, lo eligió para que fuera uno de los Doce, pues su traición formaba misteriosamente parte del plan divino y en él se debería cumplir una palabra de la Escritura: salmo 41,9. La elección de Judas muestra que el mal es objeto del conocimiento y de la permisión divinos, aunque de ahí surja un hondo problema que la mente humana no alcanza a resolver.

– "*Desde ahora os lo digo*". Cuando la traición se lleve a cabo, los discípulos no deberán escandalizarse; por eso, desde ahora Jesús la predice (cf. 14,29; 16,4). Antes bien, esta predicción y su cumplimiento constituirán un nuevo signo que les llevará a robustecer su fe en Jesús. Fe de que en Jesús encontrarán a Dios; en efecto, Jesús se aplica a sí mismo la fórmula solemne, absoluta y sin predicado que en Isaías 43,10 se decía de Yahveh (cf. 8,24.28.58).

20 *En verdad, en verdad os digo:*
El que reciba al que yo envíe, a mí me recibe;
y el que me recibe, recibe al que me envió.

El discurso termina con un *logion* del Señor parecido a los que se leen en Mt 10,40; Mc 9,37; Lc 9,48; 10,16. Es de tal manera la unión que existe entre el que envía y el que es enviado, que acoger a éste es acoger al primero. Acoger a un apóstol es acoger a Jesús, y acoger a Jesús es acoger al Padre, que lo envió. Aceptar a los heraldos del Evangelio es aceptar al mismo Dios. Esta importante doctrina será desarrollada en 20,21-23.

En resumen, el lavatorio de los pies tiene una estrecha relación con la entrega que Jesús hará de su vida, al día siguiente, en el Calvario.

El lavatorio de los pies es una acción simbólica mediante la cual Jesús, como el Siervo de Dios, se entrega a servir a sus discípulos en un acto de suprema humildad, aceptando el infamante suplicio de la crucifixión y dando con ello la máxima prueba de un amor (15,12-13) llevado hasta el extremo de entregar su vida voluntariamente (13,1) para la purificación del pecado del mundo (1,29).

De esta forma, el lavatorio de los pies actualiza, por anticipado, la entrega que Jesús hará de su vida en el Calvario. Siendo así, el lavatorio de los pies equivale, a su manera, en el evangelio de Juan, al relato de las misteriosas palabras que Jesús pronunció en la última cena sobre el pan y el vino de la eucaristía.

2. ANUNCIO DE LA TRAICIÓN DE JUDAS (13,21-30)

El anuncio de la traición de Judas ha sido conservado por las cuatro tradiciones evangélicas en el momento de la última cena (Mc 14,18-21; Mt 26,21-25; Lc 22,21-23; Jn 13,21-30). Este anuncio, en la tradición de Juan, está muy ligado al lavatorio de los pies. Ya se había hecho alusión allí (13,10.18).

El lavatorio, el anuncio de la traición y la predicción de las negaciones de Pedro son los únicos "hechos" narrados en los largos capítulos de Jn 13–17. Esto indica la importancia que el evangelista les otorga.

21 *Habiendo dicho estas cosas,*
Jesús se conmovió en su espíritu
y dio testimonio, y dijo:
"En verdad, en verdad os digo:
¡Uno de vosotros me entregará!".

En dos ocasiones más, el evangelista había presentado a Jesús conmovido en su espíritu, en su alma: ante Lázaro, el amigo muerto (11,33), y el domingo de las palmas, ante la perspectiva de su exaltación en la cruz (12,27.31).

Ahora, la conmoción de Jesús es causada por la traición inminente de uno de los suyos, "*uno de los Doce*" (6,71). Jesús manifiesta que él conoce este secreto de Judas. Jesús no será, pues, sorprendido: él ha previsto y aceptado todo lo que va a suceder, porque está en el plan del Padre para él.

Juan emplea el verbo "*dio testimonio*" oficial y añade el solemne "*en verdad, en verdad os digo*".

22 *Los discípulos se miraban unos a otros*
preguntándose de quién lo decía.
23 *El discípulo a quien Jesús amaba*
estaba recostado en el pecho de él.
24 *Hácele señas a éste Simón Pedro y le dice:*
"Pregunta quién es ese del que habla".
25 *Él, habiéndose reclinado*
sobre el pecho de Jesús, le dice:
"Señor, ¿quién es?".
26 *Contesta Jesús:*
"Aquel para quien yo moje el bocado y se lo dé".
Habiendo mojado, pues, el bocado,
lo toma y lo da a Judas de Simón Iscariote.

Juan es muy sobrio al describir el efecto que el anuncio de la traición produjo en cada uno de los discípulos, pero fija su atención en dos personajes: un discípulo anónimo y Simón Pedro.

Por primera vez aparece en el cuarto evangelio "*el discípulo a quien Jesús amaba*", al que se le encontrará después al pie de la cruz (19,26) y en los relatos sobre Jesús resucitado (20,2; 21,7.20)[245].

[245] P. Iafolla, "Giovanni, figlio di Zebedeo, 'il discepolo che amava', e il IV Vangelo", *BibOr* 28 (1986) 95-110. V. Eller, *The Beloved Disciple. His Name, his Story, his Thought. Two Studies from the Gospel of John*, Eerdmans, Grand Rapids 1987. D. Muñoz León, "¿Es el apóstol Juan el discípulo amado? Razones en contra y en pro del carácter apostólico de la tradición joánica", *EstBíb* 45 (1987) 100-107. W. S. Kurz, "The Beloved Disciple and Implied Readers", *BibTheolBull* 19 (1989) 100-107. G. Segalla, "'Il discepolo che Gesù amava' e la tradizione giovannea", *Teologia* 14 (1989) 217-244.

¿Quién es ese personaje misterioso? Se ha dicho que no es una persona real, sino solamente "ideal". Sin embargo, no hay argumentos suficientes para negar la historicidad del personaje. Siguiendo a Mc 14,17, podemos pensar que se trataba de uno de los apóstoles, pues eran los únicos que participaron en la cena. La tradición antigua lo ha identificado con el apóstol Juan.

"Estaba recostado en el pecho de él". Esta situación se comprende fácilmente. En ciertas comidas de especial solemnidad, los comensales se tendían y se apoyaban sobre el brazo izquierdo, quedando el derecho libre para maniobrar. El discípulo que está a la derecha de Jesús ocupa un sitio de confianza y, si hace una pequeña inclinación, su cabeza puede tocar el pecho del Maestro. Pedro debe estar a la derecha de este discípulo, y puede, por lo mismo, insinuarle que interrogue a Jesús.

¿Las expresiones "*el discípulo a quien Jesús amaba*" y "*estar recostado en el pecho*" encerrarán un sentido más profundo? Viendo el contexto inmediato, no habría necesidad de responder afirmativamente. Sin embargo, atendiendo a los lugares paralelos y al conjunto del evangelio (14,20; 15,4.5; 17,21-23), y en particular a 1,18 ("*el Unigénito-Dios que está en el pecho del Padre, él lo ha narrado*"), estas expresiones pueden ser susceptibles de un sentido superior, a saber: el discípulo a quien Jesús ama guarda con él una relación de particular intimidad, análoga a la que Jesús tiene con el Padre.

Jesús, pues, accede a la pregunta del discípulo y, sin pronunciar abiertamente el nombre, con un gesto y una palabra revela al traidor: moja un bocado en la bandeja común y se lo da a Judas, el hijo de Simón Iscariote. El discípulo, pues, comprendió que Judas era quien lo iba a entregar. Lo que queda oscuro es si el discípulo se lo comunicó a Pedro o no. En todo caso, la inactividad de ambos permanece incomprensible. Judas, por su parte, habiendo tomado el bocado, sale.

Algunas versiones antiguas siríacas y latinas y algunos Padres, al traducir "un bocado de pan", pensaban probablemente en la eucaristía. Loisy llega a decir que Judas recibió la eucaristía para su condenación y que de esa forma Jesús lo entregó a Satanás (1 Cor 5,5; 11,29; 1 Tim 1,20). ¡No! Probablemente, esta escena ocurrió en la fase introductoria de la cena pascual, en el momento de lavarse las manos como purificación ritual, y, por lo tanto, el bocado que Jesús dio a Judas no fue la eucaristía.

27a *Y, "entonces", después del bocado*
entró en él Satanás.

Es una frase cargada de sentido. El bocado no fue sólo una señal para el discípulo, sino una última prueba de comunión y de amistad de Jesús hacia Judas. Éste acepta el bocado, pero, en lugar de dar un paso atrás, se aferra a su propósito y queda a merced de Satanás (cf. 6,70; 13,2).

El adverbio "*entonces*" marca la importancia del instante. Nuevamente, en el drama que se va a desarrollar, quien está en el fondo es Satanás, el enemigo de Dios y el adversario de Jesús. ¡Es un momento trascendental en la historia de la salvación!

27b *Le dice, pues, Jesús:*
"¡Lo que haces, hazlo pronto!".
28 *Ninguno de los comensales comprendió*
por qué le había dicho eso,
29 *pues algunos pensaban que,*
como Judas tenía la bolsa, Jesús le decía:
"Compra lo que necesitamos para la fiesta",
o que diera algo a los pobres.

La frase que dirige a Judas, "*lo que haces, hazlo pronto*", no es una invitación al mal, sino más bien las últimas palabras de un amigo desalentado: si absolutamente tú lo quieres, hazlo pronto..., ya que no se puede esperar más de ti[246].

Pero tal vez la intención del evangelista va más allá. Desea mostrar que Jesús lo sabe todo y que la iniciativa en el primer acto de la pasión vino del mismo Jesús. San Agustín glosa este texto de manera admirable: "Si Cristo no se hubiera entregado, nadie hubiera entregado a Cristo".

Nadie, ni el discípulo amado, ni Simón Pedro, comprendió las palabras oscuras de Jesús a Judas. Siendo la vigilia de la Pascua, se podía pensar que faltara algo para la fiesta; además, las limosnas a los pobres se imponían en esta ocasión.

30 *Habiendo tomado, pues, el bocado,*
salió fuera inmediatamente.
¡Era de noche!

[246] M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, p. 363.

Tomado el bocado, sale inmediatamente. En ese instante, Judas deja de pertenecer al grupo de los amigos. Está bajo el control de Satanás y sale fuera.

Aunque la luna llena iluminaba la ciudad, Juan escribe: "*¡Era de noche!*". La frase griega consta de sólo tres monosílabos, que producen honda impresión. En cuanto a la hora, la tarde se había marchado y era ya de noche. En cuanto al simbolismo, comenzaba en esos momentos el reinado de la tiniebla (Lc 22,53.

Jesús, la Luz del mundo, estaba a punto de desaparecer (9,4; 11,10; 12,35). Pero más que nunca iba a tener realización la palabra del himno inaugural: "*La Luz brilla en la tiniebla*". Los discursos de Jesús en esa noche (cf. 3,2) iluminarán a los futuros discípulos hasta el final de los tiempos.

3. DISCURSOS DE DESPEDIDA (13,31–16,33)

Los dos grandes discursos de despedida que corren desde 13,31 a 14,31 y desde 15,1 a 16,33, unidos a la oración de Jesús al Padre (17,1-26), se presentan como un prolongado discurso de Jesús, obra maestra en la literatura religiosa[247].

"El Jesús que habla aquí trasciende el tiempo y el espacio; es un Jesús que ya está en camino hacia el Padre, pero que no abandonará a los que creen en él y deben permanecer en el mundo (14,18; 17,11). Aunque él habla en la última cena, en realidad está hablando desde el cielo; aunque quienes le escuchan son sus discípulos, sus palabras se dirigen a los cristianos de todos los tiempos.

[247] J. Huby, *Le Discours de Jésus après la Cène*, Verbum Salutis, París 1942. Ch. Hauret, *Les Adieux du Seigneur (Jn XIII-XVII)*, París 1951. G. M. Behler, "Les Paroles d'Adieux du Seigneur (Jn 13-17)", Lectio Divina 27, París 1960. H. Zimmermann, "Struktur und Aussageabsicht des Johanneischen Abschiedsreden (Jo 13-17)", *BibLeben* 8 (1967) 279-290. J. M. Reese, "Literary Structure of Jn 13,31-14,31; 16,5-6; 16-33", *CathBibQuart* 34 (1972) 321-331. J. L. Boyle, "The Last Discourse (Jn 13,31–16,33) and Prayer (Jn 17). Some Observations on Their Unity and Development", *Biblica* 56 (1975) 210-222. J. P. Kaefer, "Le discours d'adieux en Jean 13,31–17,26. Rédaction et Théologie", *NovTest* 26 (1984) 253-282. K. Scholtissek, "Abschied und neue Gegenwart: Exegetische und theologische Reflexionen zur johanneischen Abschidsrede 13,31–17,26", *EphTheolLov* 75 (1999) 332-358. J. Rahner, "Vergegenwärtigende Erinnerung. Die Abschiedsreden, der Geist-Paraklet und die Retrospektive de Johannes-evangeliums", *ZeitNTWiss* 91 (2000) 72-90.

Este discurso es el testamento de Jesús; sin embargo, no es como los demás testamentos, que expresan las palabras de hombres muertos que ya no pueden hablar. Por más que pudieran ser "las mismísimas palabras" de Jesús, en este discurso han sido transformadas, a la luz de la resurrección y del Paráclito, en un discurso viviente dirigido –no por un hombre muerto, sino por alguien que vive (6,57)– a todos los lectores del evangelio"[248].

1. Género literario del discurso

Este gran discurso después de la cena presenta los temas característicos de los llamados "discursos de despedida": anuncio de la partida, tristeza consiguiente, últimas recomendaciones, recuerdo de los preceptos, palabras de consuelo y de reconfortamiento, promesas de volver.

El evangelista ha conocido en la tradición bíblica "discursos de adiós". Los más significativos son los discursos que integran el Deuteronomio y que Moisés, legislador del pueblo, pronunció antes de morir. Es interesante señalar a este propósito que, así como Moisés termina sus discursos pronunciando un cántico de alabanza a Yahveh por sus obras (Dt 32), así también Jesús pone fin a sus palabras elevando al Padre su oración sacerdotal (Jn 17).

El AT ofrece otros discursos de despedida en labios de Jacob, de Josué (Jos 22–24) y de David (1 Cr 28–29). Y el NT nos ha conservado el discurso de Pablo a los ancianos de Éfeso (Hch 20,17-38) y la despedida del mismo apóstol en la segunda carta a Timoteo (3,1–4,8).

2. Formación del discurso

Numerosas anomalías, que aparecen a lo largo de estos discursos, no permiten considerarlos como una sola pieza, sino como un conjunto artificial de unidades literarias. He aquí algunas de esas anomalías:

– En 14,30-31, Jesús termina su discurso y da la orden de partida; sin embargo, el discurso se prolonga tres capítulos más (15–17).

[248] R. Brown, *The Gospel according to John*, p. 582.

- En la sección 15–17 se encuentran variantes y duplicados de la primera parte (13,31-14,31). A manera de ejemplos se pueden consultar 13,31-32 y 17,1.5; 13,34 y 15,12.17; 14,3 y 17,24; 14,10 y 17,21; 14,13 y 15,16; 16,23; 14,15 y 15,10; 14,16.26 y 15,26; 16,7.13; etc.
- Hay aparentes contradicciones. Pedro pregunta a Jesús: "*Señor, ¿a dónde vas?*" (13,36), y en 16,5 Jesús le dice: "*Nadie de vosotros me pregunta: ¿a dónde vas?*".
- Algunos *logia*, principalmente el anuncio de las persecuciones (15,18-16,4a), aparecen en los sinópticos durante el ministerio de Jesús (Mt 10,17-25).

Siendo así, muy probablemente el "discurso de despedida", tal como ha llegado hasta nosotros en 13,31–17,26, está formado por numerosas unidades literarias: pequeños discursos y palabras del Señor, algunas de las cuales pudieron no pertenecer históricamente al momento de la cena; por ejemplo, 15,1-6; 15,18-16,4a. Todo ese material está trabajado, retocado y amalgamado con el fin de formar el gran discurso que leemos.

Las diferentes partes del discurso de despedida fueron elaboradas de la misma manera que los otros discursos del evangelio de Juan, a saber: palabras tradicionales de Jesús sobre un tema particular fueron tejidas en pequeños discursos continuados; después, estas unidades fueron reunidas y retrabajadas para formar conjuntos de mayores dimensiones.

Respecto a los grandes conjuntos, posiblemente una primera edición del evangelio sólo presentaba el primer discurso (13,31–14,31). El segundo discurso (15–16) y la oración de Jesús al Padre (17) fueron incluidos en la edición definitiva del evangelio. Pero esto no quiere decir que su contenido sea de menor calidad, pues todo proviene de las mismas tradiciones juaninas.

Una consideración de importancia es la siguiente: todo el discurso es pronunciado por Jesús la víspera de su pasión, antes de ir al huerto de Getsemaní; sin embargo, para el evangelista que lo ha redactado, la glorificación de Jesús y la donación del Espíritu Santo son hechos que han acontecido hace ya mucho tiempo. Esta diferente situación cronológica ha influido necesariamente en la forma como están expresadas algunas palabras de Jesús: ordinariamente es el Jesús terrestre quien habla, pero a veces da la impresión de ser ya el Jesús glorificado (cf. 17,1.5.13 y 17,11.24).

3. Dos discursos

El conjunto 13,31–16,33 presenta dos discursos de Jesús. Del examen detallado de las diferentes unidades puede brotar, a nuestro parecer, la siguiente división:

Primer discurso de despedida (13,31–14,31)

Introducción (13,31-32)

1. El mandamiento nuevo del amor (13,33-38).
2. Jesús, camino para ir al Padre (14,1-14).
3. Promesa de otro Paráclito (14,15-26)
4. La paz de Jesús (14,27-31).

Segundo discurso de despedida (15,1–16,33)

1. La vid y los sarmientos (15,1-6)
2. Efectos de la permanencia en Jesús (15,7-17).
3. El odio del mundo contra Jesús, contra sus discípulos y contra el Padre (15,18–16,4a).
4. La obra del Espíritu (16,4b-15).
5. La alegría por el retorno de Jesús (16,16-33).

PRIMER DISCURSO DE DESPEDIDA (13,31–14,31)

Este primer discurso de despedida consta de una introducción y cuatro temas:

1. El mandamiento nuevo del amor (13,33-38).
2. Jesús, camino para ir al Padre (14,1-14).
3. Promesa de otro Paráclito (14,15-26).
4. La paz de Jesús (14,27-31).

Introducción (13,31-32)

31 *Cuando, pues, salió* (Judas), *dice Jesús:*
"Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre
y Dios ha sido glorificado en él.
32 *Si Dios ha sido glorificado en él,*
también Dios lo glorificará en él,
y en seguida lo glorificará".

Habiendo salido Judas para hacer lo que debía, el evangelista mira en un pasado profético la realización completa de la obra de

Jesús: él será entregado, condenado y crucificado, pero también glorificado, y contempla todo ese misterio de salvación como una "*glorificación del Hijo del hombre y del Padre*". El Hijo del hombre es el mismo personaje de quien se escribía en el prólogo: "*Y el Verbo se hizo carne*" (1,14).

El adverbio "*ahora*" indica que finalmente la hora ha llegado; es el momento trascendental en el que Jesús pasará de este mundo a su Padre.

El Padre fue glorificado cuando Jesús fue exaltado en la cruz. Pero si el Padre ha sido glorificado en Jesús, también Jesús será glorificado en el Padre, recibiendo la gloria que tenía en él antes de que el mundo existiese (17,1.5)[249]. Y esa glorificación se producirá pronto, será inmediata. No se trata aquí de la parusía futura, sino de la glorificación por la resurrección, ascensión y donación del Espíritu. Jesús realiza los tiempos escatológicos: un mundo nuevo, ¡el verdadero tercer mundo!, comienza.

En suma, el misterio de la cruz y de la resurrección es un "*misterio de glorificación mutua*": el Hijo del hombre glorifica al Padre, y el Padre glorifica al Hijo del hombre.

1. El mandamiento nuevo del amor (13,33-38)

Después de las palabras inaugurales, Jesús se dirige a sus discípulos con absoluta confianza y gran intimidad. Según sus procedimientos literarios, Juan presenta un diálogo de tres interlocuciones: Jesús comienza y él mismo termina. Este género literario descubre la importancia de la escena.

Primera interlocución (vv. 33-36a)

[33] "*Hijitos, todavía estaré un poco con vosotros.*
Me buscaréis, pero lo que dije a los judíos:
'*A donde yo voy, vosotros no podéis ir*',
también a vosotros os lo digo ahora".

Jesús se dirige a sus discípulos con particular ternura: "*¡Hijitos!*". Jesús habla de su permanencia terrestre y física con los suyos., que está por terminar. Los discípulos "buscarán a Jesús", lo querrán bus-

[249] N. Lazure, "Louange au Fils de l'homme et commandement nouveau. Jn 13,31a.34-35", *AssembSeign* 26 (1973) 73-80.

car en su calidad humana, tangible y visible, pero así no lo encontrarán más. Unas palabras semejantes había dicho Jesús a los judíos de Jerusalén (7,33-34.36; 8,21).

Después de la resurrección, Jesús preguntará a Magdalena: "*Mujer, ¿por qué lloras?, ¿a quién buscas?* (20,15). Buscaba al Jesús que había conocido, pero ese Jesús no existía ya en su antigua condición. Por eso, aunque Jesús estaba presente, ella no lo reconocía.

Jesús se va. Respecto a Jesús, tanto los judíos como los discípulos están, en parte, en circunstancias iguales. ¿Y a dónde va, que los discípulos no pueden ir? Fundamentalmente, Jesús va a su Padre (7,33; 8,14; 13,3; 14,4.5.28; 16,5.10.17). Pero en el verbo "*voy*" puede estar implícita también su muerte, pues este discurso está precedido por el anuncio de la traición de Judas. Es lícito, por tanto, afirmar que la expresión "*voy*" se refiere a la partida de Jesús hacia la gloria del Padre, pero a través de su muerte en la cruz.

Hay, sin embargo, una diferencia fundamental. Mientras que los judíos buscarán a Jesús pero no lo encontrarán (7,34.36), de los discípulos se dirá: "*Todavía un poco y el mundo ya no me verá, pero vosotros me veréis, porque yo vivo y vosotros viviréis*" (14,19; cf. 16,16). Los discípulos podrán ver a Jesús reconociéndolo por la fe.

Y la razón de este poderlo ver es porque en Jesús y en ellos circula una "vida" que no existe en los judíos (cf. Jn 8,21). Pero Jesús, en su condición mortal, jamás será visto en adelante, y sus manifestaciones gratuitas de resucitado cesarán: "*Voy al Padre y ya no me veréis*" (16,10).

A continuación, Jesús enuncia el precepto nuevo del amor, cuyo paralelo se encuentra en 15,12.17 y en 1 Jn 2,7s.10; 3,11.23; 4,10.19; 5,1.3; 2 Jn 5[250].

34 "*Un mandamiento nuevo os doy:*
¡Amaos unos a otros!
¡Como os amé,
también vosotros amaos unos a otros!
35 *En esto conocerán todos que sois mis discípulos:*
si tenéis amor entre vosotros".

[250] B. Schwank, "Ein neues Gebot gebe ich euch (Joh 13,34)", *ErbAuf* 66 (1990) 295-304. R. F. Collins, "A New Commandment I Give You: That You Love One Another… (Jn 13,34)", *LavThéolPhil* 35, 235-261.

A primera vista, el mandamiento del amor se encuentra enclavado aquí artificialmente, y esto puede ser exacto. Sin embargo, no podemos excluir que el redactor haya tenido intenciones especiales para colocarlo en este sitio, antes del anuncio de las negaciones de Pedro.

En el momento en el que Jesús está para pasar, a través de su muerte, al Padre, promulga su "mandamiento nuevo". ¿En qué consiste la novedad del mandamiento de Jesús? El precepto del amor a Dios con todo el corazón y el mandamiento del amor al prójimo como a uno mismo eran ya conocidos desde antes (Mc 12,29-31). La novedad del mandamiento de Jesús está en que sus discípulos deben amarse unos a otros a la manera como Jesús los amó, esto es, hasta dar su vida por ellos (15,13).

Ese amor mutuo es la *agape* ("caridad"), con sus matices de amor activo, estable, permanente, generoso, universal. Amor que, ante todo, debe revestir las mismas características del amor de Jesús a sus discípulos. Este amor de caridad, de entrega hasta la muerte, debe ser el distintivo de los discípulos de Jesús.

36a *Le dice Simón Pedro:*
"Señor, ¿a dónde vas?".

Los discípulos no han comprendido el "*adonde yo voy, vosotros no podéis ir*", ni han puesto atención al mandamiento del amor, y Pedro, representando el sentimiento de los demás (14,4), interviene: "*Señor, ¿a dónde vas?*". Jesús va a responder dirigiéndose a Pedro en diálogo de persona a persona.

Segunda interlocución (vv. 36b-37)

36b *Le respondió Jesús:*
"Adonde voy, no puedes seguirme ahora,
pero me seguirás más tarde".

¿Qué significan estas palabras? ¿A dónde va Jesús, que Pedro no le puede seguir ahora, pero sí más tarde?

El sentido de "seguir" a Jesús depende del significado de "adonde voy". Ahora bien, "voy" significa no un acontecimiento humano, temporal y natural, sino un acontecimiento escatológico: Jesús va al Padre a través de su pasión y de su muerte.

Por lo tanto, seguir a Jesús es seguirlo al Padre, seguirlo por la cruz a la gloria (cf. 12,26; 17,24). Y esto Pedro no lo puede hacer ahora. Es preciso que Jesús venza primero al mundo (16,33); vaya a

su Padre y prepare las moradas (14,2); envíe su Espíritu (16,7) y venga luego a los suyos para que, donde él está, estén también ellos (14,28). Por eso Pedro no le puede seguir "*ahora*". Pero le seguirá más tarde, y le seguirá porque Jesús vendrá a "*tomarlo*".

Pedro no comprende nada de esto y cree que seguir a Jesús es una cuestión de valor, de arrojo, de acto heroico humano, de dar incluso la vida. Y por eso:

[37] *Le dice Pedro:*
"Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora?
¡Daré mi vida por ti!".

La incomprensión de Pedro encuentra en el "*daré mi vida por ti*" la expresión más indisculpable: no sabe que no es él quien debe dar la vida por Jesús, sino que es Jesús quien, en favor de Pedro, debe dar su vida, dejar el mundo e ir al Padre (10,11.15.17-18).

Tercera interlocución (v. 38)

[38] *Responde Jesús:*
"¿Darás tu vida por mí...?
En verdad, en verdad te digo:
No cantará un gallo
hasta que me hayas negado tres veces".

Quien crea que puede seguir a Jesús en su "ir al Padre" fundándose en las propias fuerzas, ¡que tiemble! No sólo no alcanzará lo que pretende, sino que ni siquiera será capaz de cumplir lo que ofrece. Incluso para esto las fuerzas humanas no bastan.

El "seguir" a Jesús es una gracia que consiste no en actos de heroísmo humano, sino en que Jesús tome a uno y lo lleve con él a las moradas del Padre (14,3). Lo más trágico es que la negación de Pedro se realizó, y sin ser amenazado de muerte..., y además en el momento en el que Jesús comenzaba su camino de conquista para poder llevar a los suyos con él al Padre.

Pedro es un representante de todos nosotros. Su falta estriba en la excesiva confianza en sí mismo y en haber negado a Jesús; su excusa puede ser su flaqueza, su debilidad y su ignorancia.

Hay que advertir que la expresión "*dar la vida*" va a ser tomada por Jesús como la prueba más grande de amor (15,13). ¡La negación de Pedro será una infidelidad en el terreno del amor...!

En el intercambio de palabras de Jesús con Pedro se percibe el tema del amor. Por eso, el redactor ha colocado atinadamente en esta escena el precepto nuevo de Jesús. Y por eso también, en el apéndice del evangelio, Jesús exigirá a Pedro, como contrapartida de su triple negación, una triple confesión de amor (21,15-17), y allí mismo le anunciará con qué clase de muerte glorificará a Dios. El evangelista terminará ese relato con estas palabras significativas: "Y, *habiendo dicho esto, le dice: '¡Sígueme!'*" (21,19).

2. Jesús, camino para ir al Padre (14,1-14)

Esta segunda unidad literaria corre desde el v. 1 al 14; en el v. 15 comienza un tema diferente. Los comentadores subdividen, cada uno a su manera, el fragmento que nos ocupa. Considerando que el evangelista quiso presentar este pequeño discurso en forma de diálogo, optamos por dividirlo siguiendo el movimiento de las interlocuciones[251].

Jesús inicia la conversación (vv. 1-4) y Tomás pide explicaciones (v. 5). Jesús responde (vv. 6-7) y Felipe interviene (v. 8). Finalmente, Jesús se explaya en un discurso en el que se pueden discernir dos secciones: la primera tiene como tema la mutua inmanencia del Padre y de Jesús (vv. 9-11); la segunda trata de las obras de Jesús y de los suyos (vv. 12-14).

Primera interlocución (vv. 1-5)

– Jesús:

14,1 *"No se turbe vuestro corazón.*
Creéis en Dios, creed también en mí.
2 *En la casa de mi Padre hay muchas moradas;*
si no, os lo habría dicho,
porque voy a prepararos un lugar.
3 *Y si voy y os preparo un lugar,*
nuevamente vendré y os tomaré conmigo,
para que donde yo estoy
también vosotros estéis.
4 *Y a donde yo voy, sabéis el camino".*

[251] G. Rossetto, "La route vers le Père. Jn 14,1-12", *AssembSeign* 26 (1973) 18-30.

Jesús abre el diálogo con unas palabras tranquilizadoras para los discípulos: *"No se turbe vuestro corazón"*. Jesús se había turbado al sentir la inminencia de su hora (12,27; 13,21); los discípulos se turbarán al ver que Jesús va a morir (16,32). Ahora, cuando Jesús les pide que su corazón no se turbe, no se refiere tanto al sentimiento natural cuanto a una turbación profunda que podrían sufrir en el campo de la fe.

Aparentemente, cuando se logre dar muerte a Jesús, el príncipe de este mundo saldrá victorioso (12,27ss; 13,2.27; 14,30). Sin embargo, la muerte de Jesús es un acto muy libre de su voluntad (10,18) y el camino necesario para su triunfo absoluto. Él lo sabe bien, y se lo ha dicho a sus discípulos: *"Y yo, si fuere exaltado de la tierra, atraeré a todos hacia mí"* (12,32), y lo repetirá más adelante (16,33).

Pero para comprender el misterio de la vida que brota de la muerte de Jesús es necesaria la fe. Por eso agrega: *"Creéis en Dios, creed también en mí"*. Jesús exige a sus discípulos que crean en él con la misma fe con que creen en Dios.

Y Jesús continúa: *"En la casa de mi Padre hay muchas moradas"*. Con frecuencia se ha querido ver en estas palabras la afirmación de diversos grados de gloria en el cielo correspondientes a diferentes grados de perfección adquirida en la tierra. Este sentido es extraño al pensamiento del evangelista[252].

El sentido de las palabras de Jesús es claro: él va a su Padre y en la casa del Padre preparará moradas para sus discípulos; allí hay lugar para todos. "Morada" viene del verbo griego "permanecer", "morar", y designa un lugar de habitación estable y permanente.

La imagen o figura de la "morada" viene desde muy antiguo, desde los discursos de Moisés sobre la entrada a la Tierra Prometida. En los tiempos del desierto, Moisés invitó al pueblo de esta manera: *"No os asustéis, no tengáis miedo… Delante de vosotros marchaba Yahveh por el camino, buscándoos lugares para acampar…"* (Dt 1,29.33).

Evidentemente, la idea ha sido sublimada por Jesús al emplearla en el sentido de que él va a su Padre, a la casa de su Padre, para preparar allí una morada, un lugar permanente de felicidad, para sus discípulos.

[252] R. H. Gundry, "In my Father's House are many Monai" (John 14,2)", *ZeitNTWiss* 58 (1967) 68-72. J. McCaffrey, *The House with Many Rooms. The Temple Theme of Jn 14,2-3*, Pontificio Instituto, Roma 1988.

Algunos autores opinan que la expresión "en la casa de mi Padre" no necesariamente se refiere al cielo, sino a la vida de fe en la tierra[253]. Nosotros mantenemos la interpretación de la tradición.

El v. 3 es de difícil interpretación. ¿A qué se referirá Jesús cuando dice: "*Y si voy y os preparo un lugar, nuevamente vendré y os tomaré conmigo, para que donde yo estoy también vosotros estéis*"? ¿De qué venida se trata? Ordinariamente, se ve en este texto la promesa de que Jesús vendrá en la hora de la muerte de sus discípulos para llevarlos al cielo donde él se encuentra. Esto puede ser exacto, pero este sentido no sintoniza bien en el contexto de estos capítulos (cf. 17,15).

Posiblemente detrás de la formulación actual hay una referencia a alguna palabra de Jesús sobre una parusía próxima, poco después de su muerte, a la cual seguiría la asunción de todos los fieles a la gloria del Padre (cf. 1 Tes 4,13-18)[254].

La frase del versículo 4 "*y a donde yo voy, sabéis el camino*" sirve para preparar la reacción de Tomás.

– *Tomás:*

5 *Dícele Tomás:*
"Señor, no sabemos a dónde vas,
¿cómo podemos saber el camino?".

Tomás intervino cuando Jesús decidió volver a Judea para resucitar a Lázaro (11,16), y lo encontraremos al final del evangelio pronunciando la gran confesión de fe: "*Señor mío y Dios mío*", después de su craso escepticismo (20,28).

Tomás es un hombre práctico que ambiciona ver todo con claridad meridiana (20,26-29), pero es fiel a Jesús y sus intervenciones son siempre ocasión para esclarecer la verdad.

Ahora quiere saber con claridad dos cosas: a dónde va Jesús y cuál es el camino seguro y preciso para ir adonde él va.

[253] P. Trudinger, "'In my Father House'. Expository Note on a Johannine Theme", *ExpTimes* 112 (2001) 292-230.

[254] S. Légasse, "Le retour du Christ d'après l'Évangile de Jean chapitre 14 et 16: une adaptation du motif de la Parousie", *BullLitEccl* 81 (1980) 161-174.

Segunda interlocución (vv. 6-8)

– Jesús:

[6] *Dícele Jesús:*
"Yo soy el Camino y la Verdad y la Vida;
nadie va al Padre sino por mí.

Jesús-camino

Jesús responde claramente a las dos preguntas de Tomás: él va al Padre, y, para que sus discípulos puedan ir al Padre, el camino es Jesús mismo: "*Yo soy el camino*". El camino es la idea central y la que está en primer lugar. Jesús es el camino hacia el Padre; más aún, es el único camino: "*Nadie va al Padre sino por mí*". En la parábola del pastor y las ovejas, Jesús había dicho: "*Yo soy la puerta. Si alguno entra por mí será salvo*" (10,9). Jesús es, pues, el único camino para ir al Padre, como es la verdadera puerta que da acceso a la salvación.

Pero Jesús no sólo contesta a la pregunta de Tomás sobre el camino, sino que agrega algo más: "*Yo soy el Camino y la Verdad y la Vida*"[255].

Estas tres palabras contienen una revelación importante Con frecuencia esta afirmación se interpreta diciendo, con santo Tomás de Aquino, que Jesús es el Camino según la humanidad, pero que es la Verdad y la Vida según su divinidad: "*Secundum quod homo, dicit: Ego sum via; secundum quod Deus, addit: Veritas et Vita*"[256]. Sin embargo, esta interpretación supone ya las distinciones que la cristología posterior ha precisado sobre la persona de Jesús. Hay que seguir otra interpretación más conforme al tenor mismo del evangelio.

Jesús-verdad

Jesús no sólo es el Camino, sino que él es la Verdad: "*Yo soy… la Verdad*". Jesús se ha ido manifestando, a lo largo del evangelio, como quien trae la verdad al mundo. Él es el revelador y la revelación del Padre. Sólo él conoce a Dios, y ha podido revelarlo porque

[255] I. de la Potterie, "'Je suis la Voie, la Verité et la Vie' (Jn 14,6)", *NouvRevThéol* 88 (1966) 907-942. F. C. Fensham, "I am the Way, the Truth and the Life", *Neotestamentica* 2 (1968) 81-88. Y. de Kergaradec, "'Nul ne vient au Père que par moi'. Le premier discours de Jésus après la Cène", *Christus* 25 (1978) 199-208.

[256] Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium Ioannis Lectura*, Marietti, Turín-Roma 1951, p. 351.

es el Hijo único que mora en el seno del Padre (1,18), y habla de las cosas que ha visto en el Padre (3,38), y comunica sus palabras (12,49). Para ir al Padre, para saber quién y cómo es, y para conocer sus palabras, hay que ir a Jesús.

"*Jesús es la verdad*" es ante todo una declaración de la misión que él tiene respecto a los hombres: revelarles al Padre y llevarlos a él, pero Jesús puede realizar esa misión de verdad porque él es en sí mismo "*la Verdad*".

Jesús-vida

Jesús es, además, la Vida: "*Yo soy… la Vida*". En el himno de introducción se decía que en el Verbo estaba la Vida y que la Vida era la Luz de los hombres (1,4). Jesús declaró más tarde: "*Como el Padre tiene vida en sí mismo, así también dio al Hijo tener vida en sí mismo*" (5,26). En el discurso eucarístico se presentó como fuente de vida: "*Como el Padre, que vive y por quien yo vivo, me ha enviado, también el que me coma vivirá por mí*" (6,57). Describió su venida al mundo como una misión de vida: "*El que me sigue no camina en la tiniebla, sino que tendrá la luz de la vida*" (8,12), y "*yo vine para que tengan vida y la tengan en abundancia*" (10,10). Finalmente, ante Lázaro muerto, proclamó solemnemente: "*Yo soy la Resurrección y la Vida*" (1,25; cf. 5,40; 6,35.48.54; 10,28; 17,3).

Pero Verdad y Vida no están en simple yuxtaposición. Jesús da la vida a aquellos que aceptan su palabra, que es verdad. Jesús es Vida porque es Verdad, porque es el Revelador de Dios, porque es la Luz de la vida: "*El que oye mi palabra y cree en el que me envió, tiene vida eterna*" (5,24), y "*las palabras que yo os hablo son espíritu y son vida*" (6,63).

[7] *Si me habéis conocido,*
conoceréis también a mi Padre,
y desde ahora lo conocéis
y lo habéis visto".

Este versículo está en estrecha conexión con el v. 6 y lo completa. Jesús es el único camino de revelación del Padre y, por consiguiente, si se conoce a Jesús, se conoce también al Padre. Jesús-Hijo es todo relativo al Padre. Los judíos no han conocido a Jesús y por eso no han conocido al Padre (8,19), pero los discípulos sí lo han conocido, aunque sea imperfectamente; por lo tanto, ya desde "*ahora*", al conocer a Jesús, han conocido al Padre. Los evangelios

sinópticos han conservado también un *logion* análogo sobre el conocimiento mutuo entre el Padre y el Hijo: "*Nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar*" (Mt 11,27; cf. Lc 10,22).

– Felipe:

[8] *Le dice Felipe:*
"Señor, muéstranos al Padre, y nos basta".

Ahora interviene Felipe. Sin comprender las palabras de Jesús, Felipe desea claridad y sencillez. Él tiene la convicción de jamás haber visto al Padre, y por eso dice: "*Muéstranos al Padre, y nos basta*". Felipe expresa el anhelo universal de todo hombre religioso. La intervención de Felipe da ocasión para que Jesús revele su pensamiento con mayor plenitud.

Tercera interlocución (vv. 9-14)

En esta tercera interlocución sólo habla Jesús. El diálogo se transforma en un pequeño discurso que comprende dos partes. En la primera, Jesús insiste en su unión íntima con el Padre (vv. 9-11); en la segunda, expone los efectos que se siguen en aquel que cree en sus palabras (vv. 12-14).

[9] *Le dice Jesús:*
"¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros
y no me has conocido, Felipe?
El que me ha visto a mí, ha visto al Padre.
¿Cómo dices tú: 'Muéstranos al Padre'?
[10] *¿No crees que yo estoy en el Padre*
y que el Padre está en mí?
Las palabras que yo hablo
no las hablo de mí mismo,
pero el Padre, que mora en mí, hace sus obras.
[11] *Creedme:*
yo estoy en el Padre y el Padre en mí;
si no, creed por las obras".

A pesar de la vida vivida cerca de Jesús y del conocimiento que tienen de él, los discípulos no han acabado de conocerlo. Y Jesús explica: "*El que me ha visto a mí, ha visto al Padre*". Esta afirmación es un eco de lo dicho al final del v. 7. Sí, los discípulos conocen ya

al Padre y lo han visto, porque viendo a Jesús han visto al Padre. Jesús es la revelación del Padre, y el Padre se está revelando en Jesús[257]. No es, pues, necesario que Felipe diga: *"Muéstranos al Padre"*.

Y la razón última de este misterio de conocimiento se encuentra en la unión mutua que existe entre ambos: *"Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí"*. Afirmaciones semejantes se leen en 10,30.38; 12,45; 14,20; 17,21. Esta expresión es fortísima y tiene alcances cristológicos de gran importancia. Aunque esta unidad entre el Padre y Jesús está, ante todo, en la línea de la misión y en el orden del dinamismo (v. 10b), lleva consigo, sin embargo, implicaciones ontológicas. La reflexión teológica posterior deducirá de aquí la divinidad de Jesús y descubrirá la distinción personal entre el Padre y el Hijo en el seno de Dios.

De la estrecha unión entre el Padre y Jesús brotan dos consecuencias: las palabras que Jesús habla no las habla por sí mismo, sino que son las palabras del Padre (12,29; 14,24), y las obras que Jesús realiza no son obras suyas, sino las obras del Padre, que mora en él (1,18; 4,34; 5,36; 17,4).

El v. 11 es un eco cadencioso del versículo anterior, pero con una exigencia de fe: "*¡Creedme!*". Si la mente no alcanza a comprender el misterio de unión que existe entre el Padre y Jesús, ahí están las obras que dan testimonio (10,37-38): ellas son signos divinos que invitan a superar los niveles de la razón y a situarse en una dimensión de fe (5,36). Sí, Jesús está en el Padre y el Padre está en Jesús.

12 *"En verdad, en verdad os digo:*
El que cree en mí, las obras que yo hago
también él las hará, y mayores que éstas hará,
porque yo voy al Padre.
13 *Y lo que pidiereis en mi nombre, lo haré,*
para que sea glorificado el Padre en el Hijo.
14 *Si algo pedís en mi nombre, yo lo haré"*.

Las obras

La mención de *"las obras"* en el v. 11 da pie a Jesús para continuar hablando de las mismas. Con un enfático *"en verdad, en verdad*

[257] R. Osculati, "'Chi ha visto me, ha visto il Padre' (Gv 14,9). Gesù e la rivelazione di Dio", *Laós* [Catania] 5 (1998) 3-10.

os digo", Jesús afirma que quien crea en él hará también las obras que él hace. Es un primer efecto de la fe.

Durante su vida, Jesús realizó muchas obras admirables, sus milagros, como signos salvíficos que debían conducir a la fe o que eran consecuencia de la fe (5,20.36; 7,3.21; 9,3.4). También los discípulos participarán de ese poder venido de Dios. El evangelio de Marcos (16,17-18) y los Hechos de los Apóstoles dan testimonio de los milagros realizados por los discípulos en la primera difusión del Evangelio (Hch 3,6; 9,34.40; 20,9-12).

Pero Jesús agrega: *"Mayores obras que éstas hará, porque voy al Padre"*. Jesús fue enviado por el Padre para realizar la gran obra mesiánico-salvífica (4,34; 17,4), y la realizó dentro de los límites de la tierra de su pueblo, en favor de las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt 15,24). Por su parte, los discípulos serán enviados a su vez por Jesús para continuarla a través de los siglos, hasta los confines de la tierra (17,18; 20,21).

Las palabras de Jesús *"mayores obras que éstas hará"* suponen los tiempos posteriores a la glorificación de Jesús, cuando los discípulos no sólo obraron milagros como signos del Reino, sino que, enviados por Jesús al mundo, pudieron revelar al Padre, comunicar el Espíritu Santo, perdonar los pecados a los nuevos seguidores de Jesús (Jn 20,21-23; Hch 8,17) y llevar la predicación del Reino hasta los confines de la tierra (Hch 1,8; 28,31)[258].

La eficacia de la oración

Un segundo efecto de la fe en Jesús es la eficacia de la oración. El tema de la oración-petición (el verbo griego utilizado es *aiteo*) aparece en siete textos de los discursos de despedida; esta frecuencia manifiesta la importancia que para Jesús tiene esta oración (14,13.14; 15,7.16; 16,23.24.26). Muy a menudo, al verbo "pedir" se añade la expresión *"en mi nombre"*.

En estos textos, la petición se supone dirigida al mismo Jesús y "en su nombre", esto es, por lo que Jesús es, a saber: el Hijo de Dios, la Palabra de Dios, el Mesías, la Luz, el Camino, la Verdad, la Vida. Y Jesús agrega: *"Lo haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo"*.

[258] C. Dietzfelbinger, "Die grösseren Werke (Joh 14,12f.)", *NTStud* 35 (1989) 27-47. V. M. Fernández, "Hacer 'obras mayores' que las de Cristo. Juan 14,12-14", *RevistBíb* 57 (1995) 65-91.

En cuanto a la expresión *"en mi nombre"*, en algunas ocasiones supone que el creyente hace las veces de Jesús, que éste vive en él y que entre los dos existe una unión tan estrecha que son "uno", de manera que la petición que haga el fiel será la petición misma de Jesús (17,23). En otras ocasiones, la expresión *"en mi nombre"* puede subrayar el poder del nombre de Jesús: en virtud de este nombre, el Padre concederá lo que se le pida (15,16). Finalmente, en algunos textos la expresión *"en mi nombre"* parece indicar el nombre divino "Yo Soy", con el que Jesús se ha presentado (8,58; 16,23; 17,11).

En cuanto a la realización de la petición del creyente, a veces dice Jesús que él mismo concederá lo que se le pida, y así el Padre será glorificado en el Hijo (14,13-14). En otras ocasiones, dice que el Padre concederá lo que le pidan en el nombre de Jesús (15,16; 16,23). Esto manifiesta la unidad de voluntades que existe entre el Padre y Jesús.

Las peticiones de las que tratan estos versículos no son tanto las pequeñas o grandes necesidades de nuestra vida personal –que para cada uno de nosotros parecen las máximas–, sino las "obras salvíficas" que llevan adelante en el mundo la obra mesiánica de Jesús. En resumen, la fe y la oración en nombre de Jesús son fuentes seguras de fecundidad apostólica.

3. Promesa de otro Paráclito (14,15-26)

El título que lleva esta unidad no cubre todo su contenido, pero la mención del Paráclito en los vv. 15-16 y en el 26 sirve de inclusión. Dos temas principales corren a través de todo el pasaje: el amor a Jesús, manifestado en la observancia de sus mandamientos y palabras, y la venida del Espíritu Santo, de Jesús y del Padre al interior del creyente. Cuatro pequeñas secciones integran el conjunto.

1. El otro Paráclito, el Espíritu de la verdad (vv. 15-17)

15 *"Si me amáis, guardaréis mis mandamientos,*
16 *y yo rogaré al Padre y os dará otro Paráclito,*
que estará con vosotros para siempre".

a) Amor y observancia de los mandamientos

Los temas del amor y de la observancia de los mandamientos son como la tela de fondo de toda esta unidad literaria (vv. 15.21.23.24). La prueba del amor auténtico y verdadero a Jesús es la guarda de sus

mandamientos y, a su vez, la observancia de los mismos asegura la permanencia en el amor de Jesús. Por otra parte, Jesús, en sus relaciones con el Padre, es el modelo supremo del amor y de la observancia de sus preceptos (15,10).

Aunque las expresiones "*tener mis mandamientos*" y "*guardarlos*" (v. 21) parecen sinónimos, se puede señalar, sin embargo, una diferencia: no basta tener los mandamientos, sino que es preciso, además, observarlos. Quien hace esto es quien ama de verdad a Jesús (v. 21; 1 Jn 5,3; 2 Jn 6); por el contrario, quien no observa los mandamientos de Jesús, no le ama (v. 24).

Jesús llama a sus mandamientos "*mis palabras*" (v. 24) o simplemente "*mi palabra*" (v. 23). Esta equivalencia tiene su raíz en el AT, donde a los diez mandamientos de Dios se les llama sencillamente "*las Palabras*" (Dt 5,5.22). Jesús emplea aquí y en 15,10 el plural "mandamientos"; en cambio, en 13,34 y 15,12 utiliza el singular absoluto "mi mandamiento", refiriéndose al precepto del amor mutuo.

En el evangelio de Juan, Jesús no presenta ninguna lista explícita y precisa de sus mandamientos. Sería, por tanto, necesario recorrer el evangelio para percibir sus preceptos. Sin pretender ser exhaustivos, podemos mencionar algunos de los más centrales:

1. Creer en Dios y creer en Jesús (14,1). Creer en la persona de Jesús y en todo lo que ha revelado de parte del Padre: creer que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Creer en su plan de salvación a través del envío del Hijo único por su encarnación y por su pascua: muerte-resurrección-ascensión.
2. Amar a Dios y amar a Jesús, incluyendo también el nuevo precepto del amor mutuo. Amar como Jesús amó: hasta dar la vida por los hermanos (10,17-18; 13,34; 15,12).
3. "Nacer de nuevo" por el agua y el Espíritu (3,3.5).
4. Comer la carne de Jesús y beber su sangre (6,53-54).
5. Hacer la voluntad de Dios con obediencia filial, como Jesús obedeció (10,17; 14,31).

El origen último de la palabra de Jesús es su Padre, que lo envió (v. 24); por tanto, los mandamientos o el mandamiento, las palabras o la palabra de Jesús son los mandamientos o las palabras del Padre. Por eso, quien los observe será objeto del amor del Padre (vv. 21.23).

El amor a Jesús cuadra muy bien en el ambiente de los discursos de la cena. Pero es útil constatar que Jesús, como objeto de un

amor tan grande como el que se debe a Dios, es un tema peculiar de escritos más recientes del NT (Jn 8,42; 14,15.21.23.24; 16,27; 21,15-17; 1 Cor 16,22; Ef 6,24; 1 Pe 1,8; cf. Lc 14,26; Mt 10,37).

b) Yo, el Padre y otro Paráclito

El v. 16 es muy importante para la doctrina de la revelación de Dios-Trinidad. Jesús habla clara y nítidamente de "*yo, el Padre y otro Paráclito*", lo cual equivale a hablar de tres personas distintas. Este texto está en la base de la revelación del Espíritu Santo como persona en la Trinidad, diferente del Padre y del Hijo-Jesús.

c) El don de otro Paráclito

El fruto por excelencia del amor obediente a los mandamientos de Jesús, que son los mandamientos del Padre, será *el don de otro Paráclito*[259]. El título de Paráclito aparecerá en cuatro pasajes más del evangelio de Juan (14,26; 15,26-27; 16,7-11.12-14).

[259] R. E. Brown, "The Paraclete in the Fourth Gospel", *NTStud* 13 (1966-67) 113-132. C. Granado, "El Espíritu Santo revelado como Persona en el sermón de la cena", *EstBíb* 32 (1973) 157-173. E. A. Rusell, "The Holy Spirit in the Fourth Gospel. Some observations", *IrBibStud* 2 (1980) 84-94. G. Sánchez Mielgo, "Presencia y actuación del Parákletos en la Iglesia (Jn 14-16)", *Teología Espiritual* [Valencia] 24 (1980) 79-117, 295-299. M. Carrez, "Les promesses du Paraclet", *EglThéol* 12 (1981) 323-332. K. Grayston, "The Meaning of Parakletos", *JournStudNT* 13 (1981) 67-82. F. Porsch, "Der 'andere Paraklet'. Das Wirken des Geistes nach den johanneischen Abschiedsreden", *BibKirch* 37 (1982) 133-138. F. Manns, "Le Paraclet dans l'Évangile de Jean", *StudBibFrancLibAnn* 33 (1983) 99-152. C. Dietzfelbinger, "Paraklet und theologischer Anspruch im Johannes Evangelium", *ZeitTheolKirch* 82 (1985) 389-408. E. Franck, *Revelation Taught. The Paraclete in the Gospel of John*, Gleerup, Lund 1985. T. W. Gordon, "The Paraclete in the Fourth Gospel", *Search* 11 (1988) 72-82. G. Ferraro, "La rivelazione sul 'Paraclito' nel quarto Vangelo", *CivCatt* 139 (1988) 26-39. A. Feuillet, *Les promesses johanniques de l'Esprit Paraclet*, Pontificia Academia Teológica Romana, Editrice Vaticana, Vaticano 1989. R. Karwacki, "Spiritus Paraclitus", *CollTheol* 59 (1989) 35-42. M. Hasitchka, "Die Parakletworte im Johannesevangelium", *StudNTUmwelt* 18 (1993) 97-112. J. Breck, *Spirit of Truth. The Holy Spirit in Johannine Traditions. Vol. 1. The Origins of Johannine Pneumatology*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 1991. T. B. Slater, "The Paraclete as advocate in the Community of the Beloved Disciple", *AfricTheolJourn* 20 (1991) 101-108. J. A. Draper, "The sociological function of the Spirit /Paraclete in the farewell discourses in the Fourth Gospel", *Neotestamentica* 26 (1992) 13-29. P. Letourneau, "Le double don de l'Esprit et la christologie du quatrième Évangile", *SciEsp* 44 (1992) 281-306. H. Efferin, "The Paraclete in John 14-16", *Stulos Theological Journal* [Bandung] 1 (1993) 149-156. A. García Moreno, "Referencias pneumatológicas en el cuarto evangelio", *ScriptTheol* 31 (1999) 13-36.

d) "El Paráclito".

El "Paráclito" es un título que Juan ha forjado para designar principalmente al Espíritu Santo (14,16.26; 15,26; 16,7). Decimos principalmente porque en 14,16 el adjetivo "otro" supone un primer Paráclito. En efecto, el autor de la primera Carta de san Juan utiliza este mismo título para referirse a Jesús, nuestro abogado ante el Padre en favor del pecador arrepentido: "*Y si alguno peca, tenemos un paráclito ante el Padre, a Jesu-Cristo justo*" (1 Jn 2,1).

Si este apelativo es aplicable tanto a Jesús como al Espíritu, debe encerrar una noción común a ambos. Ahora bien, *parácletos* es un adjetivo pasivo derivado del verbo *para-kaléo*, "llamar (para estar) al lado de". Pues bien, si tanto Jesús como el Espíritu tienen el mismo título, significa que han tenido, aunque de diferente manera, la misma misión de "ser llamados para estar al lado" de los discípulos.

En cuanto a Jesús, él es la Palabra de Dios, es el Hijo enviado por el Padre para estar con los hombres (1,14); más aún, "*de tal manera amó Dios al mundo, que dio al Hijo unigénito para que todo el que crea en él tenga vida eterna*" (3,14-15). En síntesis, Jesús es la Palabra, es el Hijo, es el Enviado, es el don del Padre a los hombres. Es "un *Parácletos*", esto es "un llamado para estar a su lado".

El Espíritu Santo, por su parte, es en labios de Jesús otro Paráclito, es decir, otro "*llamado a estar al lado de*", y también, como él, otro "*Don del Padre*" (14,16) y otro "*Enviado*" (*v.* 26), sólo que don de Dios y Enviado del Padre, gracias a los ruegos de Jesús (14,26).

¿Cuál es la misión de este otro Paráclito, de este enviado y don del Padre? La respuesta es sencilla, a la vez que profunda.

Jesús y el Espíritu reciben el mismo nombre de "*Parácletos*". Ahora bien, hay que recordar que en la mentalidad bíblica el nombre es la descripción de la misión personal. Por lo tanto, la misión del otro Paráclito será la misma que la del primer Paráclito-Jesús. Y ésta brota del contexto. Jesús está para salir de este mundo y regresar a su Padre; va a dejar a sus discípulos, pero no los dejará solos: "*Rogaré al Padre y os dará otro Paráclito que esté con vosotros para siempre*". Este nuevo Paráclito cumplirá justamente la misión que Jesús tuvo: "estar con sus discípulos", y este Paráclito podrá "estar siempre" con ellos. No teniendo una naturaleza humana con un cuerpo corruptible, no estará sujeto a las leyes de la muerte. No desaparecerá. Podrá permanecer para siempre.

Pero es evidente que el Espíritu no realizó una obra idéntica a la de Jesús; por ejemplo, no dio su vida levantado en la cruz. Entonces, ¿qué misión tiene en común con el primer Paráclito? Esto lo declara el evangelista en 14,17, al escribir:

[17] *"El Espíritu de la Verdad,*
que el mundo no puede recibir
porque no lo ve ni lo conoce;
vosotros lo conocéis,
porque con vosotros mora y en vosotros está".

"El Espíritu de la Verdad" es una fórmula preñada de sentido. Poco antes, Jesús se ha definido como la Verdad (14,6), y se ha dado ese título como síntesis de toda su obra reveladora. Él ha dicho la verdad que ha oído de su Padre (8,40.45): verdad que ilumina, que da vida y que libera (8,12.32); verdad que excluye todo pecado (8,46); verdad que se opone radicalmente al demonio, a la mentira y a la muerte (8,40). Pues bien, el Espíritu, al permanecer para siempre con los discípulos, continuará entre ellos y en ellos *la obra reveladora de Jesús*, que es la Verdad. Por eso es el Espíritu de la Verdad.

Y así como el mundo, al rechazar a Jesús, no lo recibió, ni lo conoció, ni lo vio en su dimensión de Enviado del Padre, así tampoco podrá el mundo recibir al Espíritu, ni conocerlo, ni verlo. Sus discípulos, en cambio, puesto que recibieron y conocieron a Jesús (14,7b-11), también podrán conocer al Espíritu, que morará con ellos y estará en ellos (14,17b).

El otro Paráclito es aquí el Espíritu: don otorgado por el Padre merced a la súplica de Jesús, que permanecerá para siempre con los discípulos y en los discípulos, llevando a cabo la misma obra reveladora de Jesús-Verdad. "El Paráclito-Espíritu será diferente del Paráclito-Jesús, en cuanto que el Espíritu no es corporalmente visible, y su presencia será sólo por inhabitación en los discípulos"[260].

En cuanto al futuro *"dará"* y los presentes *"mora y en vosotros está"*, se complementan sin contraponerse. El uso del futuro *"el Padre dará"* espera la glorificación de Jesús (7,39); el uso de los presentes *"mora"* y *"está"* supone una escatología realizada, tanto porque los discípulos han estado con Jesús y éste les ha comunicado

[260] R. Brown, *The Gospel according to John*, p. 644.

vida cuanto porque el evangelio se escribe cuando la glorificación de Jesús y la donación del Espíritu son ya hechos consumados.

2. La promesa del retorno de Jesús (vv. 18-20)

En el texto griego de estos versículos hay una sucesión de presentes que es difícil traducir. Si se tiene en cuenta que el hebreo y el arameo tienen una forma verbal de "imperfecto" que puede ser traducido por futuro o por presente, la dificultad se aminora o desaparece. El evangelista tiene en su mente el futuro próximo –casi ya presente– de la glorificación de Jesús por su muerte y su resurrección gloriosa. Y, además, la escatología realizada es otra nota característica de ciertos textos juaninos (5,24-25).

En esta suposición, podemos traducir:

18 *"No os dejaré huérfanos, vuelvo a vosotros.*
19 *Todavía un poco y el mundo ya no me verá,*
pero vosotros me veréis,
porque yo vivo y vosotros viviréis.
20 *En aquel día conoceréis vosotros*
que yo estoy en mi Padre
y vosotros en mí y yo en vosotros".

Para el mundo, una vez que Jesús haya muerto desaparecerá para siempre. Pero no será así para los discípulos. Su orfandad, que es privación y ausencia del Maestro, no durará. Jesús volverá a ellos. Este regreso de Jesús no se refiere a la parusía última, ni sólo a las apariciones de Jesús resucitado, sino a su presencia continua y permanente en medio de sus discípulos; presencia no corporal, sino espiritual y misteriosa, pero soberanamente real.

Los discípulos, pues, volverán a ver a Jesús. Lo verán resucitado, ciertamente, pero, sobre todo, lo podrán seguir contemplando con los ojos de la fe a través de todos los signos; siendo así, todos los que en el futuro sean sus seguidores podrán gozar de esa visión espiritual de Jesús.

Y la razón es porque Jesús y ellos vivirán la misma vida: unión de vida eterna de la que brotará la posibilidad de un conocimiento mutuo. Esta vida es un efecto, entre otros, de comer la carne de Jesús y de beber su sangre (6,57).

Más aún: ese día, a saber, a partir del día de la glorificación de Jesús y gracias a ese conocimiento de lo alto, los discípulos podrán

conocer la estrecha comunidad de vida en que comunican entre sí: Jesús en el Padre; los discípulos en Jesús; Jesús en los discípulos (cf. 10,38; 14,10-11; 17,21-23). Del participar en una misma divina se sigue, como consecuencia, esta misteriosa y divina convivencia.

3. Promesa de la venida del Padre y de Jesús (vv. 21-24)

21 “*El que tiene mis mandamientos y los guarda,*
ése es el que me ama;
y el que me ama
será amado por mi Padre,
y yo también lo amaré y me manifestaré a él”.

La primera parte de estas palabras de Jesús repite, de manera inversa, la idea del v. 15, pero aplicándola ahora al individuo singular. Si el amor es motivo para guardar los mandamientos de Jesús, esta observancia es también signo y prueba de un amor auténtico y sincero.

La segunda parte descubre dos efectos más del amor obediente a Jesús.

a) “*Será amado por mi Padre, y yo también lo amaré*”. El discípulo amante –y por lo tanto obediente– será objeto del amor del Padre y de Jesús. El discípulo es para el Padre como otro Jesús, como otro hijo, objeto de su amor, y es para Jesús objeto del mismo amor con el que él ama a su Padre.

   El tema del “amor” es característico del evangelio de Juan. Existe una interrelación de amor entre el Padre, Jesús y sus discípulos: el Padre ama a Jesús (3,15; 5,20; 10,37; 15,9; 17,23.24.26), ama a los discípulos (14,21; 17,23.26) y ama al mundo (3,16. Jesús ama a su Padre (14,31) y ama a sus discípulos (13,1.34; 14,21.23; 19,9.12; 16,27). Los discípulos aman a Jesús (14,15.21.23.28; 16,27) y se aman entre sí (13,34; 15,12.17).

b) “*Y me manifestaré a él*”. El discípulo que ame a Jesús recibirá de él una gracia: él se le revelará. No se trata de una manifestación sensible, sino de una nueva visión de fe, de un encuentro espiritual pero real con Jesús (v. 19).

El v. 21 presenta contactos de vocabulario y de pensamiento con los temas de la Sabiduría en el AT (Sab 1,2; 6,12.18).

[22] *Dícele Judas, no el Iscariote:*
"Señor, ¿qué ha pasado, que vas a manifestarte
a nosotros y no al mundo?".
[23] *Respondió Jesús y le dijo:*
"Si alguno me ama, guardará mi palabra,
y mi Padre lo amará,
y vendremos a él y haremos morada en él.
[24] *El que no me ama*
no guardará mis palabras,
y la palabra que oís
no es mía, sino del Padre, que me envió".

Tanto la visión de Jesús como su manifestación-revelación se sitúan en un nivel superior. Judas no comprende. Como todos los personajes del cuarto evangelio, se mantiene en un plano inferior de pensamiento, que le permite hacer una pregunta. La intervención de Judas (una nota redaccional aclara que no era el Iscariote) ocasiona una respuesta de Jesús en la que ahonda en su pensamiento y descubre dos efectos más del amor a Jesús y de la observancia de sus mandamientos, a saber: el que ama a Jesús y guarda su palabra será amado por el Padre, y el Padre y Jesús vendrán a morar en el corazón del creyente.

El creyente queda convertido en un lugar de permanencia estable, donde moran el Padre y Jesús. "Morada" viene de la raíz "permanecer". En cuanto al Espíritu Santo, poco antes ha dicho el evangelista que está y mora en los que aman a Jesús y cumplen sus preceptos (vv. 15-17)[261]. El discípulo fiel será, pues, un nuevo tabernáculo, un templo vivo donde residan, con morada permanente, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. En él se llevará a cabo la realización plena de las promesas de la Antigua Alianza (Éx 25,8; 1 Re 8,27ss; Zac 2,14).

4. El Paráclito enseña y recuerda (vv. 25-26)

[25] *"Esto os he hablado morando con vosotros,*
[26] *pero el Paráclito, el Espíritu Santo,*
que enviará el Padre en mi nombre,
él os enseñará todo
y os recordará todo lo que yo os dije".

[261] I. de la Potterie, "L'emploi du verbe 'demeurer' dans la mystique johannique", *NouvRevThéol* 117 (1995) 843-859.

Esta segunda mención del Paráclito forma inclusión con el v. 16 y cierra la unidad literaria 14,15-26.

1. El Paráclito, el Espíritu de la Verdad, recibe aquí un tercer título: "El Espíritu Santo". La santidad es en el AT un atributo esencialmente divino. Yahveh es el tres veces santo, la santidad perfecta (Is 6,3), y muy frecuentemente se le llama *"el Santo de Israel": es* como su definición propia (Is 1,4; 5,19.24; etc.).

En el cuarto evangelio, el adjetivo "*santo*" se registra seis veces, y se predica sólo de Jesús, "*el Santo de Dios*" (6,69); se dice del Padre (17,11) y se aplica particularmente al Espíritu Santo (1,33; 7,39; 14,26; 20,22), situándolo así en la esfera divina. Además, el nombre "Espíritu Santo" se podría glosar de la siguiente manera: si "el Espíritu de la Verdad" comunica y enseña la verdad, "el Espíritu Santo" produce y comunica santidad: él hace santos y produce santos.

2. La frase "*que enviará el Padre en mi nombre*" tiene un denso contenido.

Jesús tiene que partir y dejar a sus discípulos. Pues bien, en su lugar y en su nombre, el Padre les enviará al Paráclito, al Espíritu Santo. La expresión "en nombre de alguien" expresa gran intimidad y estrecha unión. Esto supone que entre Jesús y el Espíritu existe una identificación profunda y una unión estrecha, como la unión e identificación que hay entre el Padre y Jesús (cf. 16,13-15; 17,11-12).

3. Ese Paráclito, ese Espíritu Santo, desempeñará, como maestro, una doble misión: enseñar y recordar.

a) Enseñará a los discípulos todo

Jesús recibió del Padre el encargo de enseñar, y todo lo que oyó de él, lo comunicó a sus discípulos: "*Ya no os digo siervos, porque el siervo no sabe qué hace su señor, sino que a vosotros os he dicho amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo hice conocer*" (15,15; cf. 8,28-29). El Espíritu Santo será ahora el Maestro interior que continuará esa misión de Jesús-Maestro a través de todos los siglos.

La frase "*os lo enseñará todo*", comprendida superficialmente, podría dar a entender que el Espíritu les va a comunicar un absoluto conocimiento de todo. Sin embargo, éste no puede ser el sentido: el Espíritu Santo no comunicó a los discípulos una ciencia omnímoda. Es preferible entonces comprender la palabra de Jesús de otra manera, a saber: el Espíritu Santo, como hizo el mismo Jesús, enseñará a los discípulos todo cuanto el Padre quiere que sepan acerca de

su plan salvífico (16,13-15). El Espíritu Santo ocupa el lugar de Jesús y seguirá comunicando a la comunidad futura las enseñanzas de Jesús y los conocimientos ulteriores que le sean necesarios.

b) Les recordará todo cuanto dijo Jesús

"Recordar" no es sólo traer a la memoria lo que ha dicho Jesús, sino, sobre todo, descubrir el sentido profundo de sus obras y palabras (2,17.22; 12,16). El evangelista mismo ha escrito ya su libro beneficiado por la luz del Espíritu, y por eso ha contemplado las obras de Jesús como "*signos*" de realidades espirituales. Su método de semaforización se funda en la acción de este Espíritu revelador.

Por lo demás, el Paráclito, el Espíritu de la Verdad, el Espíritu Santo, ha sido dado por el Padre, a petición de Jesús, para que esté al lado de los discípulos para siempre. Siendo así, la misión del Espíritu continuará a través de toda la historia de la comunidad cristiana, que es la Iglesia. Su misión será siempre una misión de verdad, de enseñanza y de profundización doctrinal, fundada en las obras y en las palabras de Jesús. Su acción reveladora hará extraer el sentido profundo de esos signos para iluminar cualquier época de la historia.

4. La paz de Jesús (14,27-29)

27a *"Paz os dejo, mi paz os doy;*
yo os la doy no como el mundo la da".

El deseo de "paz" es la expresión del saludo y del adiós judío: *¡Shalóm!* Jesús la desea a sus discípulos. Pero él les deja, les da "*su paz*", "*la paz de él*", "*la paz en él*" (16,33), que es diferente a la que el mundo da. Se trata de una paz que supera los alcances de un deseo, ya sea éste el más sincero, y que se convierte en realidad. No se trata de una paz que es ausencia de guerra, ni de la adquisición de un estado psicológico de tranquilidad. Es una paz que nace como efecto de la unión del discípulo con el Padre, el Hijo y el Espíritu, con quienes convive en comunidad de vida eterna (cf. Sab 3,3).

La paz de Jesús es un don salvífico, condicionado a su glorificación por el regreso a su Padre. Es la paz mesiánica de la que hablaron los profetas (Is 9,6; 52,7; Ez 37,26; Zac 9,10). Así, una vez resucitado, Jesús dará a sus discípulos la paz (Jn 20,19.21.26). El deseo de "*la paz*", en su sentido religioso, pasó a ser el saludo de los cristianos (1 Cor 1,3; Rom 1,7; Col 3,15).

27b *"No se turbe vuestro corazón, ni tema.*
28 *Oísteis que yo os dije:*
'Me voy y vuelvo a vosotros'.
Si me amarais,
os alegraríais de que voy al Padre,
porque el Padre es mayor que yo.
29 *Y ahora os lo he dicho antes de que suceda*
para que, cuando suceda, creáis".

Nuevamente Jesús sosiega a sus discípulos, que nada tienen que temer (14,1). Jesús se irá, pero volverá (14,3; 16,16-17). Más aún, deberían alegrarse de que se marcha, pues es al Padre a donde va.

La frase *"si me amarais"* no indica que los discípulos no amen a Jesús. Le aman, pero su amor sería mucho más grande si tuviesen un conocimiento más profundo de lo que él es, de su misión y de que es al Padre a donde va. Siempre se puede crecer en el amor a Dios.

La frase *"el Padre es mayor que yo"* ha sido importante en la teología cristológica y trinitaria. Los arrianos utilizaron esta afirmación para negar la divinidad de Jesús. La analogía de la fe nos ayuda para comprenderla en su justo sentido: no quiere decir que Jesús, en cuanto a su persona de Hijo y a su naturaleza divina, no sea igual al Padre. Jesús ha dicho a este respecto frases muy claras (5,17; 8,24; 10,30.38). Lo que Jesús quiere subrayar es que, por el momento, se encuentra en la situación de humildad y de abajamiento que corresponde al hecho de su encarnación (1,14). Pero su regreso al Padre lo constituirá en la gloria del Hijo de Dios, que le es propia desde antes de la creación del mundo (17,5).

Jesús ha querido decir esto a sus discípulos antes de que suceda todo cuanto va a seguir, a saber: su exaltación por la cruz, pero también su resurrección y ascensión al Padre, y la donación del Espíritu.

5. Conclusión (14,30-31)

30 *"Ya no hablaré mucho con vosotros,*
pues viene el príncipe del mundo,
y en mí no tiene nada;
31 *pero es para que conozca el mundo*
que amo al Padre, y,
como me ordenó el Padre, así lo hago.
¡Levantaos, vámonos de aquí!".

Es un *logion* importante. El príncipe de este mundo es Satanás, quien, mediante Judas, los judíos y los romanos, dirige en cierta manera, en un nivel de causas humanas, el drama de la pasión y muerte de Jesús (6,70s; 8,41.44; 12,31; 13,2.27; 16,11). Sin embargo, Jesús afirma con todo aplomo que Satanás, príncipe de este mundo, no tiene nada que ver sobre él. La frase es semita: "*Nada para él sobre mí*". Jesús tendrá, pues, que entrar en lucha contra el príncipe de este mundo; él morirá, pero su muerte no será sino el paso a la nueva vida de su resurrección gloriosa. Será el principio de la victoria definitiva (12,31).

Los verdaderos motivos de cuanto va a suceder –su pasión, su muerte y su resurrección– son dos, y los debe conocer el mundo:

1. Jesús ama al Padre.
2. Jesús quiere obedecer libérrimamente una orden formal que ha recibido de él (4,34; 5,19.30; 6,38; 8,50; 10,18; 12,49s).

Para el evangelista, la muerte de Jesús es la consecuencia de la encarnación, es un paso necesario para la vida y es la manifestación suprema del amor del Padre al mundo (3,16)[262].

Y Jesús da la señal de partida: "*¡Levantaos, vámonos de aquí!*". Con esta frase terminaba el discurso de despedida en una de las primeras ediciones del evangelio de Juan. Más tarde se añadieron los capítulos siguientes (15–16 y 17).

SEGUNDO DISCURSO DE DESPEDIDA (15,1–16,33)

El segundo discurso de la cena consta de cinco temas mayores:

1. La vid y los sarmientos (15,1-6).
2. Efectos del permanecer en Jesús (15,7-17).
3. El odio del mundo contra Jesús, contra sus discípulos y contra el Padre (15,18–16,4a).
4. La obra del Espíritu (15,4b-15).
5. La alegría del retorno de Jesús (16,16-33)[263].

[262] U. B. Müller, "Zur Eigentümlichkeit des Johannesevangelium. Das Problem des Todes Jesu", *ZeitNTWiss* 88 (1997) 24-55.

[263] A. Niccacci, "Esame letterario di Gv 15-16", *Antonianum* 56 (1981) 43-71. G. Rinaldi, "Amore e odio (Giov 15,1–16,4a)", *BibOr 22* (1980) 97-106.

1. La vid y los sarmientos (15,1-6)

Género literario

La imagen de *"la vid y los sarmientos"* es una pieza que debe catalogarse como *mashál*. Este género literario, muy propio de la literatura semita, empleado para describir y comparar realidades, no equivale puramente a las figuras griegas de la parábola o de la alegoría, aunque coincide con ellas en varios de sus elementos artísticos. Juan ya nos había ofrecido un *mashál* al hablar de la puerta de las ovejas y del pastor (10,1-8). Muchas de las comparaciones que ofrecen los evangelios son también *"meshalím"*[264].

Trasfondo ideológico

Es evidente que el *mashál* de Juan tiene como fondo literario imágenes y símbolos utilizados por el AT. La *Biblia de Jerusalén*, en una nota breve, sintetiza el tema: "La imagen de la vid es uno de los símbolos usados por el AT para representar a Israel en sus relaciones con Dios". Ordinariamente, esa imagen expresa la decepción divina ante "la viña de elección", convertida en "viña bastarda", que no da sino agraces (Os 10,1ss; Is 5,1-7; 28,2-5; Jr 2,2-21s; 12,10s; Ez 15,1-8; 17,5-10; 19,10-14; Sal 80,9-17). En el Eclesiástico, la vid es símbolo de la Sabiduría (24,27; 51,15).

En los evangelios sinópticos, Jesús emplea la imagen de la viña como parábola del Reino de los Cielos (Mc 12,1-12; Mt 20,1-8; Lc 20,9-19) y hace del "fruto de la vid" la eucaristía, sangre de la nueva Alianza (Mc 14,25; Mt 26,29; Lc 22,16).

En el evangelio de Juan, el *mashál* de la vid y de los sarmientos ofrece una gran originalidad por la orientación netamente cristológica que tiene. Jesús se proclama como la verdadera vid, cuyo fruto no decepcionará la espera divina; él es el verdadero Israel"[265].

[264] H. van den Bussche, "La vigne et ses fruits (Jn 15,1-8)", *BibVieChrét* 26 (1959) 12-18. J. Radermakers, "'Je suis la vraie vigne' Jn 15,1-8", *AssembSeign* 26 (1973) 46-58. J. C. de Smidt, "A Perspective on John 15,1-8", *Neotestamentica* 25 (1991) 251-272. J. G. van der Watt, "Metaphorik in John 15,1-8", *BibZeit* 38 (1994) 67-80. G. W. Derickson, "Viticulture and John 15,1-6", *BiblSac* 153 (1996) 34-52. J. D. Peligro, "Johannine Ecclesiology in the Light of the Parable of the Vine and the Branches (Jn 15,1-6)", *Quaerens* [Quezon City, Philippines] 1 (1997) 119-172. A. García Moreno, "La vid verdadera", *EstBíb* 57 (1999) 298-302. A. M. Castaño Fonseca, "Análisis retórico de Jn 15,1-5", *EstBíb* 59 (2001) 537-550.

[265] D. Mollat, *L'Évangile selon saint Jean*, p. 162.

15,1 *“Yo soy la vid verdadera,*
y mi Padre es el agricultor.
2 *Todo sarmiento que en mí no da fruto, lo arranca;*
y todo el que da fruto, lo limpia para que dé más fruto.
3 *Vosotros ya estáis limpios*
por la palabra que os he hablado.
4 *Permaneced en mí y yo en vosotros.*
Como el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo
si no permanece en la vid,
así tampoco vosotros si no permanecéis en mí.
5 *Yo soy la vid; vosotros, los sarmientos.*
El que permanece en mí y yo en él
ése da mucho fruto,
porque sin mí no podéis hacer nada.
6 *Si alguno no permanece en mí,*
es arrojado fuera como el sarmiento y se seca;
y los amontonan, y los echan al fuego, y arden”.

1. La verdadera vid y el agricultor (v. 1)

La comparación que hace Jesús consta de dos elementos principales: Jesús es la vid y su Padre es el agricultor. ¿Qué quiso decir con ese *mashál*? De inmediato vienen a la mente las expresiones del AT que presentaban a Dios como dueño y cultivador de la Viña-Israel. Sin embargo, en labios de Jesús la imagen queda radicalmente transformada. La viña, o más precisamente la vid, ya no es el pueblo elegido, sino él mismo, que se presenta con relaciones filiales muy particulares respecto de Dios, su Padre. Es el mundo de Dios el que está en juego, son las realidades de lo alto.

El adjetivo “*verdadera*” presenta a Jesús como la vid “*auténtica*”, que realiza en plenitud su misión. Jesús, el Hijo de Dios, es quien cumple en sí mismo las promesas y los presentimientos de los profetas sobre Israel. Jesús es la vid del Padre, el auténtico Israel. El pueblo de Israel y el judaísmo contemporáneo de Jesús pudieron ser una viña que no dio los frutos esperados (Is 5,1-7; Jr 2,21; Mc 12,1-11), pero no así Jesús: él es una vid divinamente fecunda, él colma las esperanzas de su Padre. Y así como el verdadero pan que da el Padre, el pan que ha bajado del cielo, es fuente de vida eterna, así esta vid, plantada por el Padre, produce frutos de vida eterna (6,32-33).

2. Los sarmientos (v. 2)

Con la introducción de "los sarmientos", el *mashál* adquiere otra dimensión: la colectividad. La vid es del Padre y él es el viñador que le va a procurar los cuidados. Pues bien, la vid tiene sus sarmientos, pero aunque todas esas ramas naturales están unidas a la vid, unas dan fruto y otras no. La suerte que unas y otras correrán será diferente: serán arrancadas o podadas. Un elemento común de dolor se cierne sobre ellas, pero, en el segundo caso, la finalidad es que la vid y sus sarmientos produzcan fruto mejor y más abundante.

¿Cuál habrá sido el pensamiento de Jesús al emplear ese doble símbolo? Respecto a los sarmientos que se arrancan, la realidad es muy severa. Se puede estar, en un sentido, unido a Jesús y, sin embargo, estar ya muerto. La unión entonces es sólo material, y la vida no corre efectivamente por esas ramas; por lo tanto, llegará el momento en el que sean cortadas. Éste fue el caso de Judas (13,30) y de algunos falsos discípulos contemporáneos del evangelista (1 Jn 2,18-19; 4,1).

Pero hay otros sarmientos que son limpiados y purificados para que den mayor fruto. No se oculta un elemento de sufrimiento, pero el acento de la afirmación parece estar no tanto en el ser purificado cuanto en la mayor producción de frutos, gracias a la savia de la vid, o sea, su vida, que corre en mayor plenitud por los sarmientos.

La imagen habla, pues, de plenitud de unión vital y de abundancia de frutos. ¿Esta abundancia de frutos mirará a los actos de virtud y a la santificación personal? El contexto evangélico tiene más bien una proyección apostólica. Jesús es un grano de trigo que muere para dar mucho fruto, para dar vida al mundo (12,24). Un sarmiento, discípulo de Jesús, si recibe plenitud de vida, estará también en condiciones de dar fruto, de entregarse por los demás (13,16), comunicándoles la vida que él ha recibido.

3. La palabra de Jesús purifica (v. 3)

Este versículo es una nota explicativa secundaria en el *mashál*, que bien podría pasar del v. 2 al v. 4 sin dificultad. En este contexto, los discípulos son sarmientos purificados, podados ya, gracias a la palabra de Jesús, y por lo tanto capaces de producir fruto abundante y de calidad. Están plenos de vida: la savia de Jesús corre por ellos sin obstáculos a causa de la palabra de Jesús, que purifica

y que es espíritu y que es vida (6,63). Ha sonado la hora y, llenos de vida, pueden ir a dar fruto. Sin embargo, a pesar de la purificación recibida por la palabra, deben continuar unidos íntimamente a Jesús.

4. La permanencia mutua de Jesús y los discípulos (vv. 4-6)

El verbo "permanecer" se repite cinco veces. Para que el sarmiento produzca fruto, se requiere que esté unido a la vid. Esta misma unión, que permite la corriente de una misma vida, es necesaria entre Jesús y los discípulos para que ellos produzcan fruto, y abundante fruto.

Las perspectivas eclesiales de estas palabras de Jesús aparecerán más claramente en el v. 16 y serán ilustradas plásticamente mediante la pesca milagrosa narrada en 21,6. En esa ocasión, los siete discípulos pasarán la noche trabajando sin lograr éxito alguno, pero, con Jesús y su palabra, el fruto de su trabajo será espléndido: 153 grandes peces. Este ejemplo pondrá de manifiesto el valor de la palabra de Jesús: "*Sin mí no podéis hacer nada*".

Hay que subrayar, por lo tanto, el énfasis de Jesús sobre la permanencia mutua: vosotros en mí y yo en vosotros; él en mí y yo en él. Esto es un eco de la unión que existe entre el Padre y el Hijo: como el Hijo no hace nada sin la dependencia del Padre, así los discípulos nada harán sin la dependencia de Jesús (cf. 5,19.30; 8,28). La última frase del v. 5, "*sin mí no podéis hacer nada*", ha jugado un importante papel en la teología postbíblica de la gracia. [266]

El *mashál* termina volviendo a la suerte del sarmiento arrancado, al resultado inmediato de una separación de Cristo (6,66; 13,30; 1 Jn 2,19; 4,1). Es el reverso de otro *logion* de Jesús: "*Todo lo que me da el Padre vendrá a mí, y al que venga a mí jamás lo echaré fuera*" (6,37).

El v. 6 pertenece al lenguaje de la tradición evangélica primitiva (Mt 5,13; 13,30.40-42; 15,13; 18,8.9) y describe no únicamente el destino natural de una rama seca, sino muy probablemente el castigo eterno por la ausencia de frutos y por la separación de Jesús (cf. Jn 5,29; Mt 3,10; 8,12; 25,41; Mc 9,43).

[266] Cf. E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1955. Índice escriturístico: Jn 15,5, p. [5].

Perspectivas eucarísticas

El discurso de Jesús sobre el verdadero pan bajado del cielo, que da vida al mundo, terminaba en una atmósfera claramente eucarística (6,32.51.53-58). ¿El *mashál* de Jesús sobre "la vid verdadera" tendrá también una dimensión sacramental? ¿Tendrá relación con la copa de vino que es la sangre de Jesús (Mc 14,24-25; Mt 26,27-29)?

Podemos responder en dos tiempos. El significado primero de esta imagen es claro. Jesús es la vid de donde brota, como de su fuente, la vida que pasa a los sarmientos. Para que las ramas se beneficien de esta savia vital, deben permanecer íntimamente unidas a la vid; esta unión permitirá a los sarmientos dar abundantes frutos.

Además de este sentido obvio, es posible descubrir una resonancia eucarística. Este pasaje, en efecto, presenta semejanzas de pensamiento con el fragmento eucarístico del pan (6,51-58). Jesús decía: *"Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo"*; aquí dice: *"Yo soy la vid verdadera"* (15,1). En 6,56 y en 15,4-6 se habla de la permanencia mutua entre Jesús y el discípulo. Finalmente, tanto en 6,51 como en todo el contexto donde se encuentra el símil de la vid se respira una atmósfera de entrega de la vida mediante la muerte. Jn 12,24 alude al grano que muere para producir fruto, y 15,13 habla de la donación de la vida como de la máxima prueba de amor a los amigos. Esta misma atmósfera fue la de la institución de la eucaristía.

2. Efectos del permanecer en Jesús (15,7-17)

Estos versículos desarrollan las consecuencias de la unión con Jesús y de la permanencia con él[267]. El autor procede con una lógica amplia y libre, según la cual un tema hará surgir otro tema. Las alusiones a la plegaria en los vv. 7 y 16 forman una inclusión, y la unidad termina en el v. 17 como un eco del v. 12.

1. La gloria del Padre (vv. 7-8)

7 *"Si permanecéis en mí*
y mis palabras permanecen en vosotros,
pedid lo que queráis y se os dará.

[267] H. Müller, "Naturaleza y consecuencia de la unión de vida de los discípulos. Jn 15,6-16,15", *RevistBíb* 31 (1969) 86-96. G. Sánchez Mielgo, "Aspectos eclesiales en san Juan. Estudio exegético-teológico de Jn 15,7-17", *Escritos de Vedat* 1 (1971) 9-58.

[8] *En esto ha sido glorificado mi Padre:*
en que deis mucho fruto y seáis mis discípulos".

La unión permanente con Jesús hace a los discípulos verdaderamente tales y les permite dar mucho fruto. Pues bien, de esa situación se siguen de inmediato dos consecuencias:

1. Lo que ellos pidan, Dios se lo concederá.
2. El Padre será glorificado en los discípulos y en el abundante fruto que darán.

Jesús había dicho que él siempre era escuchado por el Padre (11,41-42) y que el Padre era glorificado en el Hijo (13,31-32; 14,13). Ahora, los discípulos participan de esos privilegios de Jesús.

2. El amor del Padre y de Jesús (vv. 9-11)

[9] *"Como me amó el Padre, también yo os amé.*
¡Permaneced en mi amor!
[10] *Si guardáis mis mandamientos,*
permaneceréis en mi amor,
como yo he guardado los mandamientos de mi Padre
y permanezco en su amor.
[11] *Esto os he hablado*
para que mi alegría esté en vosotros
y vuestra alegría sea cumplida".

Nuevamente, el tema del amor y de la observancia de los mandamientos (13,34; 14,15.21.23-24). ¡Grandeza del amor de Jesús a sus discípulos! Como el Padre ama a Jesús, así ahora Jesús ama a sus discípulos. Y Jesús les pide instantemente que permanezcan en su amor: "*¡Permaneced en mi amor*!". Se trata de un amor mutuo: permanecer en el amor que Jesús les tiene y en el amor que ellos profesan a Jesús. El secreto para lograr esta permanencia en el amor es observar los mandamientos que Jesús les ha dado. Se trata, pues, de un amor activo y efectivo que cumple los preceptos recibidos. Para el discípulo, el ejemplo supremo en este campo es Jesús, quien, por amor a su Padre, observó cuanto le había ordenado (10,18; 14,31).

El tema de la alegría, apuntado en 14,28, será desarrollado en 16,20-24. Aquí Jesús habla de "su alegría", como había hablado de "su paz". Una y otra son bienes mesiánicos que tienen su realización en la obra salvífica de Jesús. La alegría de Jesús es el fruto de su unión con el Padre, de su amor hacia él y del cumplimiento de sus mandatos, y quiere que esa "alegría suya" esté también y permanez-

ca dentro de sus discípulos, para que el gozo de ellos sea perfecto. En el evangelio, la alegría aparece asociada a la misión salvadora de Jesús (3,29; 4,36; 8,56; 14,28).

3. El mandamiento nuevo (vv. 12-17)

[12] Éste es mi mandamiento:
que os améis unos a otros como yo os amé.
[13] Nadie tiene mayor amor que éste:
dar su vida por sus amigos.
[14] Vosotros sois mis amigos
si hacéis lo que os mando.
[15] Ya no os digo siervos,
porque el siervo no sabe qué hace su señor
sino que a vosotros os he dicho amigos,
porque todo lo que oí de mi Padre
os lo hice conocer.
[16] Vosotros no me elegisteis,
sino que yo os elegí y os destiné
para que vayáis y deis fruto
y vuestro fruto permanezca;
de manera que lo que pidáis al Padre
en mi nombre os lo dará.
[17] Esto os mando:
que os améis unos a otros".

1. Esta sección tiene que ser tratada como un todo; las alusiones al mandamiento del amor mutuo le dan unidad y cohesión (vv. 12 y 17). Estos textos, unidos a Jn 13,34 y 1 Jn 3,23; 2 Jn 5, constituyen el *nuevo mandamiento* de Jesús que debe caracterizar y definir a sus discípulos. La norma y medida de esa caridad mutua es el amor con el que Jesús amó a los suyos: un amor de donación de la propia vida hasta la muerte (10,11.18; 14,31). La donación personal llevada hasta el extremo del heroísmo es la mayor prueba del amor (1 Jn 3,16; Rom 5,8).

2. Donde hay amistad hay amor, y el verdadero amor cumple las órdenes y los mandamientos. Por eso Jesús pide, como signo de amistad, la guarda de su precepto de amor mutuo.

La alusión a la amistad inspira a Jesús otra idea, a saber: la diferencia que hay entre un esclavo y un amigo, pero en este caso se trata de un amigo de tal naturaleza y calidad que no es un extraño,

sino un miembro de la misma familia; de otra manera, la aplicación no sería exacta[268].

Los siervos no conocen la intimidad del hogar, no conocen los secretos de la casa del señor. Pero éste no es el caso de los discípulos de Jesús, que han sido depositarios de los secretos de la revelación: "*Todo lo que oí de mi Padre os lo hice conocer*". En otro tiempo, Moisés fue considerado el amigo de Dios por haber hablado con él cara a cara (Éx 33,11); ahora, Jesús, como la Sabiduría divina (Sab 7,27), ha hecho a sus discípulos sus amigos porque les ha revelado todo lo que ha visto y oído de su Padre.

3. Pero el ser amigo de Jesús supone una elección gratuita por parte de él. El primer movimiento del amor viene de él. Fue Jesús quien escogió a sus amigos, no ellos a él. ¿Quiénes serán, en la mente del evangelista, estos elegidos: los cristianos o el grupo de los Doce? La respuesta exacta es tal vez ésta: todos los cristianos, pero a través y representados por este grupo de los Doce, de quienes había dicho expresamente: "*Yo os escogí*" (6,70; cf. 13,18).

La elección lleva consigo una encomienda: la de ir y producir fruto permanente. La misión apostólica está claramente expresada. La misión reveladora que Jesús había recibido de su Padre la encomienda ahora a sus discípulos-amigos. En esta labor de Iglesia, lo que se pide al Padre en nombre de Jesús, el Padre lo concederá (14,13.14; 16,23).

La recomendación del amor mutuo como mandamiento propio de Jesús cierra esta sección: "*Esto os mando: que os améis unos a otros*".

3. El odio del mundo contra Jesús, sus discípulos y el Padre (15,18–16,4a)

Esta gran unidad literaria tiene como tema principal el odio que el mundo tiene hacia Jesús y hacia los suyos. La raíz de ese malestar es que el mundo no conoció ni a Jesús ni a su Padre[269].

[268] B. Petzolt, "'Ich habe euch Freunde gennant' (Joh 15,15)", *ErbAuf* 70 (1994) 233-237. F. Manns, "Je vous appelle mes amis", *BibOr* 38 (1996) 227-238.

[269] R. Pietrantonio, "El sufrimiento en la persecución por causa de la Palabra. Jn 15,18-16,4", *RevistBíb* 42 (1980) 11-19. G. Sánchez Mielgo, "La Iglesia en el mundo (Juan 15,18–16,15)", *EscritVedat* 11 (1981) 437-462. F. F. Segovia, "John 15,18-16,4a: A First Addition to the Original Farewell Discourse?", *CathBibQuart* 45 (1983) 210-230.

Se pueden descubrir, dentro de este conjunto, cuatro secciones que se corresponden, formando un quiasmo: 15,18-21 y 16,1-4a tratan del odio y de la persecución de los discípulos debido a la ignorancia que el mundo tiene del Padre; 15,22-25 y 15,26-27 se ocupan del pecado que el mundo comete al odiar a Jesús, pero el Paráclito se encargará de dar testimonio de él.

Este discurso del cuarto evangelio equivale al discurso escatológico de los evangelios sinópticos (Mc 13; Mt 10,17-25; 24-25; Lc 21), pero conserva su tinte juanino.

1. Odio y persecución a los discípulos (15,18-21)

18 *"Si el mundo os odia,*
sabed que me ha odiado antes que a vosotros.
19 *Si del mundo fuerais, el mundo amaría lo suyo;*
pero como no sois del mundo,
sino que yo os elegí del mundo,
por eso os odia el mundo.
20 *Acordaos de la palabra que os dije:*
'No es el siervo mayor que su señor'.
Si me persiguieron, también os perseguirán;
si guardaron mi palabra, también guardarán la vuestra.
21 *Pero todo esto os harán por mi nombre,*
porque no conocen al que me envió".

Las predicciones que Jesús hizo a sus discípulos sobre futuros odios y persecuciones cobraron un sentido y valor particulares cuando los cristianos del siglo I las sufrieron en toda su realidad: fueron odiados por los judíos y perseguidos por los romanos (1 Jn 3,13).

Los seguidores de Jesús no tienen por qué extrañarse del odio del mundo. Varias razones lo explican:

– Antes que a los discípulos, el mundo ha odiado a Jesús, el Maestro (cf. 7,7).
– El mundo no los reconoce como cosa suya, y es verdad. Jesús los eligió del mundo y ya no son del mundo (Jn 17,14; 1 Jn 4,5). El pensamiento no es que los discípulos sean arrancados del mundo, donde reina el pecado, sino que, elegidos entre el mundo, son enviados para cumplir una misión que molesta al mundo y que éste no quiere tolerar (Jn 15,16; 17,15; 1 Jn 4,5-6; 1 Pe 4,3-4).

– Los siervos deben correr la misma suerte que su Señor (Mc 10,24; Lc 6,40; Jn 13,16): a él lo persiguieron, ellos también serán perseguidos. Y sus palabras recibirán el mismo rechazo o la misma aceptación. Todo esto lo sufrirán los discípulos "por el nombre" de Jesús, a causa de él, por razón de él.
– La razón última de todo ello la da Jesús: *"Porque no conocen al que me envió"*, y en 16,3 repetirá: *"Harán esto porque no conocieron al Padre, ni a mí"*. El conocimiento del Padre y de Jesús, que llevan el mismo nombre divino, "Yo Soy", es correlativo. Quien conoce al Padre, conoce a Jesús, y quien no conoce a Jesús, no conoce al Padre. E, igualmente, para ir a Jesús se necesita la atracción del Padre, y para ir al Padre es preciso ir por Jesús (6,44.65; 14,4.9-10).

2. El pecado del mundo (15,22-25)

22 *"Si no hubiera venido y les hubiera hablado,*
no tendrían pecado,
pero ahora no tienen excusa de su pecado.
23 *El que me odia, también odia a mi Padre.*
24 *Si no hubiera hecho con ellos las obras*
que ningún otro hizo, no tendrían pecado,
pero ahora han visto,
y me han odiado a mí y a mi Padre.
25 *Pero es para que se cumpla la palabra*
que está escrita en su Ley:
'Me odiaron gratuitamente'".

La idea es clara. Jesús habló y trajo la revelación del Padre. A fin de ser creído, obró signos que nadie había hecho. Los enemigos de Jesús oyeron sus palabras y vieron sus obras, pero, en lugar de creer en su mensaje, odiaron a Jesús y, odiándolo a él, han odiado también al Padre. Esta correlatividad es fácil de comprender, porque las palabras de Jesús son las palabras del Padre (3,11.34; 12,48-50), y las obras de Jesús son también las obras del Padre (5,36; 14,10). Están, pues, en pecado y no tienen excusa (9,41). Pero ese pecado no destruye el plan salvífico de Dios. Él lo había predicho en la Escritura: "*Me odiaron gratuitamente*". La cita es del salmo 69,4, utilizado para ilustrar la pasión de Jesús (69,22 = Jn 19,29. Cf. Sal 35,19; 69,4).

3. El testimonio del Paráclito (15,26-27)

Éste es el tercer *logion* sobre el Paráclito en los discursos de despedida (14,16-17.26; 16,7-11.12-15).

[26] *"Cuando venga el Paráclito*
que yo os enviaré del Padre,
el Espíritu de la Verdad,
que procede del Padre,
él dará testimonio de mí.
[27] *Pero también vosotros dais testimonio,*
porque desde el principio estáis conmigo".

La mención al Espíritu de la Verdad no está fuera de contexto, sino que se liga fuertemente con la sección anterior (15,22-25) y con la siguiente (16,1-4a), donde el tema crucial es la enemistad del mundo que odia a Jesús, odia al Padre y a los discípulos. Pues bien, en medio de este ambiente hostil de terrible oposición, el Espíritu Santo será quien dé testimonio en favor de Jesús. En los discursos escatológicos de Mc 13 y Mt 10,17-25, la mención del Espíritu Santo, que habla por los apóstoles, confirma esta suposición.

1. Este texto nos ofrece un dato más sobre el Paráclito, el Espíritu de la Verdad. El Espíritu Paráclito "vendrá". Él es ahora el sujeto de una acción activa y personal. De ahí la tradicional invocación de la Iglesia: "¡Ven, Espíritu Santo!".

2. El Espíritu Santo vendrá ciertamente, pero el texto dice algo más: el Espíritu será enviado no solamente por el Padre, sino también será enviado por Jesús: "*que yo os enviaré*" (14,26; 15,26).

3. La afirmación "*el Espíritu de la Verdad, que procede del Padre*" ha sido utilizada por la teología sistemática para escrutar la procesión del Espíritu dentro del misterio de Dios. Ha querido ver en el verbo "*procede*" la emanación o procesión eterna del Espíritu Santo respecto del Padre. La teología oriental afirma que el Espíritu Santo procede únicamente del Padre, según el testimonio de Jn 15,26. La teología occidental insiste en que el Espíritu Santo procede del Padre, pero que también es enviado por Jesús, y concluye como consecuencia: "El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (*"Qui ex Patre Filioque procedit"*). Estas distinciones, por legítimas y exactas que sean, van más allá del sentido primero del texto evangélico.

4. Jesús habló al mundo, dio testimonio de sí mismo (8,13-14) y probó la veracidad de su revelación mediante obras que nadie había hecho, pero el mundo no creyó, sino que odió a Jesús y a su Padre, y odia y persigue a los discípulos. Con esta actitud, el mundo se hundió en el pecado. ¿Pero acabará todo en ese sombrío rechazo que el mundo hace de Jesús, de su Padre y de sus seguidores? ¿Estará el triunfo definitivamente de parte del mal? ¡De ninguna manera! El Paráclito, el Espíritu de la Verdad, el Espíritu Santo, que procede del Padre y que el mismo Jesús enviará, dará testimonio en su favor. Esta misión de testimonio que el Espíritu Santo dará acerca de Jesús, y que será para condenación del mundo, se describirá más ampliamente en Jn 16,8-11.

5. Pero el testimonio del Espíritu en favor de Jesús no será un testimonio aislado. Los discípulos también serán testigos. Sin embargo, el testimonio del Espíritu y el de los discípulos no constituirán dos, sino un solo testimonio. Será el testimonio del Espíritu a través de los labios de los discípulos, en quienes mora y está.

Esto está en consonancia con una palabra de Jesús en los evangelios sinópticos: "*Cuando os lleven para ser entregados, no os preocupéis de lo que habéis de hablar, porque en esa hora se os dará lo que habréis de decir, pues no seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu Santo*" (Mc 13,11; cf. Mt 10,20; Lc 12,12; Hch 5,32; 15,28).

6. Los discípulos, pues, estarán asociados íntimamente a la misión de testimonio que el Espíritu Santo realice en favor de Jesús. Y la razón de ello es la amistad y convivencia que han tenido con Jesús desde el principio. Convivir es fuente de conocimiento, y el conocimiento es la base para poder testificar.

Los discípulos han oído a Jesús, lo han visto con sus ojos y lo han palpado con sus manos; por tanto, podrán dar testimonio de él (1 Jn 1,2). En cuanto al Espíritu, es lo mismo. Si el Espíritu testifica acerca de Jesús es porque lo conoce, y lo conoce desde siempre, desde toda la eternidad, porque –ha dicho Jesús– "*antes de que Abrahán fuera hecho, yo soy*" (Jn 8,58; cf. 1,1; 17,5).

El texto de Jn 15,26-27 es de una gran actualidad, al tratar de la evangelización que necesita el mundo de hoy. El Espíritu Santo es el principio y motor de toda nueva evangelización, pero necesita labios humanos que proclamen por todas partes la verdad sobre Cristo Jesús, el Señor.

4. La persecución a los discípulos (16,l-4a)

[1] *"Os he dicho esto*
para que no os escandalicéis.
[2] *Os echarán fuera de la sinagoga.*
Pero viene la hora en la que todo
el que os mate pensará que ofrece un culto a Dios.
[3] *Y harán esto porque no conocieron ni al Padre ni a mí.*
[4a] *Os he dicho esto para que,*
cuando llegue su hora, recordéis que yo os lo dije".

Esta sección hace eco y completa la sección del odio en 15,18-21. Al odio, a la persecución, al rechazo de la palabra, se añaden ahora la expulsión de las sinagogas y la persecución a muerte.

Los discípulos –en este caso los judío-cristianos– tendrán que soportar penas difíciles; una de ellas, y no pequeña, será la expulsión que de ellos hagan sus hermanos judíos: serán excluidos del judaísmo y serán echados fuera de las sinagogas, lugares donde ordinariamente se acostumbra honrar al Dios de los padres. Esta excomunión de los judío-cristianos evoca los años 80-90 del siglo I de nuestra era.

Más aún, los judíos perseguirán a muerte a los discípulos, con la convicción de dar con ello culto a Dios. Históricamente, podemos citar el caso de Esteban (Hch 7,58-60) y la persecución que se desencadenó aquellos días (cf. Hch 8,1-3; 21,lss; Gál 1,13-14), y la muerte de Santiago, hermano de Juan (Hch 12,2-3).

Jesús les hace saber todo esto antes de que suceda, para que los discípulos no se escandalicen y recuerden que el Maestro se lo predijo. El escándalo es algo que hace tropezar a un discípulo y lo aparta de la compañía de Jesús (Jn 6,61). Aplicado a la era apostólica, el que se escandalizaba era el que dejaba la fe y abandonaba el cristianismo.

Todo esto, concluye Jesús, os lo harán *"porque no conocieron ni al Padre ni a mí"*. El rechazo que los judíos han hecho de Jesús y de su Padre se debe a una falta de conocimiento, pero ha sido una ignorancia culpable, pues Jesús no se cansó de revelarles su propio misterio y de confirmarlo con numerosos signos.

4. La obra del Espíritu (16,4b-15)

Esta unidad tiene como tema principal la obra del Espíritu y en ella se pueden distinguir tres secciones: "Si Jesús se va, enviará al

Espíritu" (vv. 4b-7), "El Espíritu dará pruebas contra el mundo" (vv. 8-11) y "El Espíritu guiará a los discípulos en la verdad" (vv. 12-15)[270].

1. Si Jesús se va, enviará el Espíritu (vv. 4b-7)

4b "*No os dije esto desde el principio*
porque estaba con vosotros.
5 *Pero ahora voy al que me envió*
y ninguno de vosotros me pregunta '¿a dónde vas?'.
6 *Pero como os he hablado de estas cosas,*
la tristeza ha llenado vuestro corazón".

En la redacción actual del evangelio, los vv. 4b-6 sirven de conexión con las unidades anteriores. El v. 4b es un verso de transición; el v. 5 evoca el tema de la partida de Jesús (13,36; 14,5), y la tristeza de la que habla el v. 6 es una consecuencia también de la predicción del odio y de las persecuciones del mundo. En los vv. 20-24 se desarrollará más el tema de la tristeza junto con el de la alegría, insinuado ya en 15,11.

El Jesús del evangelio de Juan lo conoce todo desde el principio, pero, según la economía de la revelación, no era necesario que lo comunicara antes. La razón era que Jesús estaba con sus discípulos. Ahora ha llegado el momento de volver a Aquel que lo envió, pero a éstos no se les ocurre preguntarle a dónde va, sino que, al anunciarles que se va, su corazón se ha llenado de tristeza.

El v. 5 plantea una dificultad: ¿cómo explicar estas palabras de Jesús: "*Ninguno de vosotros me pregunta '¿a dónde vas?'*", siendo que Pedro le había dicho expresamente: "*Señor, ¿a dónde vas?*" (13,36) y que Tomás había insistido: "*Señor, no sabemos a dónde vas*" (14,5).

La solución debe pensarse a la luz de la formación de estos discursos de despedida. El material que leemos en 13,31–16,33 no es un discurso continuado, ni hecho de una sola vez, ni homogéneo, sino que ha reunido, yuxtapuesto y retocado diferentes piezas de la tradición juanina, cada una de las cuales tenía su valor y su sentido independiente. Presentadas en la última edición del evangelio como

[270] F. Genuyt, "Un temps pour se taire et un temps pour parler. La clôture interne du discours d'après le chapitre 16 de l'évangile de Jean", *LumVie* 34 (1985) 67-79. F. Genuyt, "Le 'passage' de Jésus et la venue du Paraclet. Analyse sémiotique du ch. 16 de l'Evangile de Jean", *SémiotBib* 34 (1984) 1-14.

un gran conjunto, pueden provocar dificultades de interpretación que son un tanto ficticias.

En su contexto actual, el v. 5 tiene una explicación que no es necesario armonizar con las intervenciones de Pedro y de Tomás. A partir de 15,18ss, Jesús ha dado a entender a sus discípulos que él se va y que les enviará el Espíritu, pero les ha anunciado también que el mundo les odiará y que serán arrojados de las sinagogas y perseguidos a muerte. En esta situación, los discípulos, embargados por la tristeza, no se atreven ni a preguntarle a dónde va. Y Jesús prosigue:

> 7 *"Pero yo os digo la verdad:*
> *Os conviene que yo me vaya,*
> *porque, si no me voy,*
> *el Paráclito no vendrá a vosotros;*
> *pero, si me voy, os lo enviaré".*

Varias ideas importantes encierran estas palabras de Jesús. La frase inicial, *"yo os digo la verdad"*, manifiesta que Jesús quiere revelar algo de trascendencia[271].

Es conveniente para los discípulos que Jesús se vaya, y la razón reside en que, si no se va, el Paráclito no puede venir, pero, si se va, él lo enviará. De estas afirmaciones brotan dos consecuencias: es necesario que el Paráclito venga a los discípulos, pero esto no es posible si Jesús no se va a su Padre.

a) ¿Por qué es necesaria la venida del Paráclito y su presencia en los discípulos?

La respuesta brota de la misión asignada al Espíritu de la Verdad: enseñar a los discípulos y recordarles cuanto dijo Jesús, y dar testimonio de él (15,26; 15,26). El mundo ha odiado a Jesús, le ha perseguido, le va a dar muerte. ¿Quién saldrá en su defensa? ¿Quién tomará su causa? ¿Quién le hará justicia? El Paráclito, que estará al lado de los discípulos –más aún, que morará en ellos–, será él quien dé testimonio de Jesús.

[271] G. M. Behler, "La double fonction de l'Esprit (Jn 16,8-15)", *VieSpir* 462 (1960) 614-625. D. A. Carson, "The Function of the Paraclete in John 16,7-11", *JournBibLit* 98 (1979) 547-566. J. Kudasiewicz, "Paraclete and the Sin of the World [Jn 16,7-11]", *RoczTeol* 40 (1993) 109-119. K. D. Reese, "The Role of the Paraclete in John 16,7-11", *TheolEduc* 51 (1995) 39-48.

b) ¿Por qué debe irse Jesús? ¿Acaso se oponen su presencia y la del Paráclito?

En primer lugar, la idea de Jesús no es tanto su desaparición cuanto su regreso al Padre; en segundo lugar, esto obedece en definitiva al plan divino de la salvación. La donación del Paráclito estaba condicionada a la glorificación de Jesús mediante su muerte y su resurrección: *"Esto lo dijo del Espíritu que iban a recibir los que habían creído en él. Pues todavía no había Espíritu, porque Jesús aún no había sido glorificado"* (7,39). Y según los designios de Dios, gracias al Espíritu, los hombres podrán nacer de lo alto (3,5), adorar al Padre en Espíritu y Verdad (4,23) y penetrar en el misterio mismo de Jesús (2,22; 14,26).

La presencia de Jesús glorificado y la presencia del Espíritu no se oponen (14,16.23); lo que no es posible, según el plan de Dios, es la presencia de Jesús terrestre y la donación plena del Espíritu, porque ésta estaba condicionada a que Jesús terminara su misión y fuera glorificado a la diestra del Padre. De esta forma, el Espíritu sería como el galardón conquistado por Jesús cuando hubiera cumplido la obra que el Padre le había encomendado (cf. Jn 19,30.34).

2. El Espíritu dará pruebas contra el mundo (vv. 8-11)

8 *"Y al venir, él probará al mundo*
de pecado y de justicia y de juicio.
9 *De pecado, porque no creen en mí.*
10 *De justicia, porque voy al Padre*
y ya no me veréis.
11 *De juicio, porque el príncipe de este mundo*
ha sido juzgado.

El Paráclito, que Jesús enviará de parte del Padre y que estará al lado de los discípulos y en ellos, juzgará las acciones del mundo con respecto a Jesús. En otros términos, el Espíritu Santo hará ver y comprender que en el proceso de Jesús fue el mundo quien estuvo en el pecado, en el error y en la injusticia; Jesús, en cambio, estuvo en la verdad y en la justicia.

A su vez, los discípulos podrán dar ese testimonio en favor de Jesús y en contra del mundo (15,26-27). Este papel del Paráclito como acusador del mundo y defensor de Jesús toca tres ideas: "pecado, justicia y juicio". La ausencia de artículos confiere particular energía a las expresiones.

a) "De pecado, porque no creen en mí"

El Paráclito convencerá al mundo de pecado, esto es, dará pruebas de que el mundo ha pecado. Su pecado fundamental fue y será siempre el rechazo de la fe, "el no creer".

El evangelista había expresado ya ese rechazo básico desde el himno-prólogo: "*Y el mundo no lo conoció*" (1,10), y lo subraya a lo largo de toda su obra. En el diálogo con Nicodemo se lee esta sentencia lúgubre: "*Pues éste es el juicio: que la Luz ha venido al mundo, pero los hombres amaron más la tiniebla que la Luz, porque sus obras eran malas*" (3,38). Sus mismos hermanos no creían en Jesús (7,5). Al final de su ministerio –comenta el evangelista–, "*a pesar de haber hecho delante de ellos tan grandes signos, no creían en él*" (12,37). Y la falta de fe fue también la explicación última de la traición de Judas: "*Pero hay algunos entre vosotros que no creen. Pues Jesús sabía desde el principio quiénes eran los que no creían y quién era el que lo iba a entregar*" (6,64).

b) "De justicia, porque voy al Padre y ya no me veréis"

El Espíritu de la Verdad dará pruebas en relación a la justicia. Dado el contexto, el término "justicia" hay que comprenderlo en sentido forense y legal; "justicia" no tiene en aquí una significación amplia, y menos el sentido de "justicia salvífica" de Dios, como en la epístola de san Pablo a los Romanos (Rom 1,17; 3,21-22).

El Paráclito hará ver de parte de quién estaba la razón y la justicia. Probará que el mundo estaba en el error cuando tildaba a Jesús de transgresor de la Ley (5,18), de seductor (7,12), de pecador y endemoniado (8,48; 9,24), de blasfemo (10,33). Y, de esta manera, probará que el mundo fue injusto al condenarlo a muerte.

Jesús, en cambio, tenía razón, y la justicia clama en su favor. Prueba de ello es que regresa al Padre, de donde ha venido (13,1; 14,12.28; 16,28; 20,17). Su glorificación es el argumento máximo de que Jesús se encontraba en la verdad: decía la verdad (8,40), había venido para dar testimonio de la verdad (19,37) y él era la Verdad (14,6). Y, al volver a su Padre, goza de la gloria divina, que poseía como propia desde antes de la creación del mundo (17,5).

"*Y ya no me veréis*". La desaparición corporal de Jesús es la consecuencia necesaria de su subida al Padre. Una vez glorificado, Jesús no pertenece ya a este mundo y escapa a las dimensiones de la si-

tuación terrestre. No obstante, él vendrá de manera misteriosa, juntamente con el Padre, para hacer su morada en el interior de los discípulos, donde el Espíritu Santo también mora y está (14,17.23).

c) "De juicio, porque el príncipe de este mundo ha sido juzgado"

El término "juicio" equivale a "condenación" (cf. Jn 5,29). Pues bien, la tercera prueba que el Paráclito dará en contra del mundo es hacer comprender que el príncipe de este mundo, Satanás, ha sido ya condenado. El príncipe de este mundo iba ciertamente a jugar un papel importante en la pasión y muerte de Jesús, y parecería haber alcanzado la victoria. Sin embargo, el Espíritu de la Verdad hará saber que este príncipe del mundo no tuvo poder alguno sobre Jesús (14,30; 16,33).

Jesús, en efecto, se entregó voluntaria y libremente a la muerte por amor a su Padre y para llevar a cabo el mandato que de él había recibido (10,18; 14,31). Su exaltación a la gloria del Padre será por sí misma la prueba más elocuente de la victoria definitiva sobre Satanás.

El mejor comentario al v. 11 son las palabras de Jesús, el domingo de las palmas: "Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera y yo, cuando sea exaltado de la tierra, atraeré a todos hacia mí" (12,31-32).

3. El Espíritu guiará a los discípulos en la verdad (vv. 12-15)

En este pasaje, Jesús presenta de nuevo al Espíritu como Maestro de verdad (cf. 14,26)[272].

12 *"Todavía tengo muchas cosas que deciros,*
pero no podéis soportarlas ahora.
13 *Mas cuando venga él,*
el Espíritu de la Verdad,
os guiará en toda la verdad,
porque no hablará de sí mismo,
sino que hablará de lo que oyere
y os anunciará lo que va a venir.

[272] A. George, "L'Esprit, guide vers la verité plénière. Jn 16,12-15", *AssembSeign* 31 (1973) 40-47. H. Hegstad, "The Holy Spirit as Guide into 'all the Truth' (Joh 16,13) in a Systematic Theological Perspective", *TidsTeolKirk* 64 (1993) 95-109.

[14] *Él me glorificará,*
porque de mí recibirá y os lo anunciará.
[15] *Todo lo que tiene el Padre es mío;*
por eso dije que de mí recibe y os lo anunciará".

1. ¿Qué cosas serán las que Jesús tiene todavía que decir a sus discípulos, si él mismo había dicho solemnemente: "*Todo lo que oí de mi Padre os lo hice conocer*" (15,15b)?

Según la teología de san Juan, el sentido más apropiado de estas palabras puede ser el siguiente: Jesús podría seguir hablándoles mucho sobre su Padre, sobre sí mismo, sobre la misión que está realizando y está a punto de terminar, sobre el sentido profundo de cuanto ha dicho y ha hecho durante su vida, pero sería por demás, ya que ahora no lo pueden comprender. El verbo griego "*soportar*" alude a un peso que es necesario cargar. Cuando Jesús haya resucitado de entre los muertos (2,22) y haya sido glorificado (12,16), entonces estarán en condiciones de comprender con profundidad su obra y su misión (cf. 13,7).

2. El sentido profundo de *todo* cuanto dijo e hizo Jesús durante su ministerio lo podrán conocer los discípulos cuando venga el Espíritu de la Verdad y, con su luz, se lo haga comprender. Este Espíritu los "*guiará*", los "*conducirá*", los "*llevará por el camino*", los "*encaminará*". El verbo utilizado por el evangelista es un derivado del sustantivo "camino", y Jesús había dicho de sí mismo: "*Yo soy el Camino*" (14,6).

Para la frase que sigue al verbo "guiar", los manuscritos griegos presentan dos lecturas diferentes:

a) "*Os guiará en toda la verdad*": así leen los códices Sinaítico, Beza y versiones antiguas.

b) "*Os guiará hacia toda la verdad*": códices Vaticano, Alejandrino y otros.

Los testigos que apoyan una u otra lectura son igualmente importantes. La preposición "hacia" encierra un especial dinamismo, pero la lectura "en" representa el texto más difícil y, por lo tanto, preferible. Por otra parte, a nuestro parecer, ambas lecturas responden al sentido del texto.

El Espíritu llevará a los discípulos por el camino de "*toda la verdad*". ¿Qué significa "toda la verdad"? Jesús había dicho: "*Si vosotros permanecéis en mi palabra, verdaderamente seréis mis discípulos, y co-*

noceréis la verdad, y la verdad os liberará" (8,31-32). Y más adelante: "*Buscáis matarme a mí, un hombre que os ha hablado de la verdad que oí de Dios*" (8,40). Y cuando, momentos antes, Tomás se interesa por saber el camino hacia el Padre, Jesús responde: "*Yo soy el Camino y la Verdad y la Vida*" (14,6).

En vista de esto, y una vez más, la obra del Espíritu será conducir a los apóstoles por el auténtico y verdadero camino de la verdad no sólo descubriéndoles especulativamente con su luz el sentido de todas las palabras y obras de Jesús, sino guiándolos y moviéndolos para vivir según esas mismas palabras y mandamientos (14,15.24).

El evangelista había escrito en el discurso con Nicodemo: "*El que hace la verdad viene a la Luz*" (3,21), y Jesús dirá a Pilato: "*Todo el que es de la Verdad oye mi voz*" (19,17). Oír a Jesús es recibirlo, y recibirlo es creer en él y guardar sus mandamientos. El Espíritu Santo, el otro Paráclito, enviado por el Padre en nombre de Jesús, estará para siempre con los discípulos, continuando en ellos la misión reveladora de Jesús-Verdad (cf. 1 Jn 2,27).

Algunos textos del Antiguo Testamento pueden estar en el trasfondo del pensamiento de san Juan: "*Enséñame a hacer tu voluntad… Tu espíritu es bueno; llévame por tierra recta*" (Sal 143,10; cf. Is 63,14; Sal 25,4-6).

3. El Espíritu podrá llevar a cabo esta misión de verdad "*porque no hablará de sí mismo, sino que hablará de lo que oyere*". La unión que existe entre Jesús y el Espíritu es como la que hay entre Jesús y el Padre. Y así como Jesús no habló sino de lo que oyó de su Padre, así el Espíritu sólo habla de lo que oye de Jesús. La afirmación de Jesús "*hablará de lo que oyere*" manifiesta una particular relación del Espíritu respecto de Jesús. Este dato es muy importante en la teología de las procesiones divinas en la Trinidad: el Espíritu Santo oye de Jesús y es enviado por Jesús.

4. ¿Y qué significa "*os anunciará lo que va a venir*"? ¿Será una alusión al carisma de predecir el futuro del que hablan otros escritos del Nuevo Testamento (Hch 21,10-14)? Esta interpretación no parece tener cabida dentro del pensamiento juanino.

Ante todo, el verbo griego *anangeló* significa "proclamar" una alegre noticia. Cuando la mujer samaritana dice, aludiendo al Mesías esperado: "*Cuando venga él, nos anunciará todo*", Jesús responde con la revelación de su propia persona: "*¡Yo soy, el que te habla!*"

(4,25), y sigue la admirable escena de los samaritanos que van a Jesús y creen en él. En ese pasaje, el oficio revelador de Jesús está en relación directa con la fe de los samaritanos que creen en él.

Pues bien, la acción reveladora del Espíritu que *"anuncia lo que va a venir"* consistirá no en revelar cosas nuevas, sino en proclamar una alegre noticia, descubrir y hacer comprender, a través de todos los siglos y a cada una de las generaciones, el sentido profundo de la persona, de la misión y de las enseñanzas de Jesús y del misterio de su pascua. Es la asistencia activa y perenne del Espíritu que Jesús prometió a sus discípulos (14,16). Es la enseñanza y el recuerdo a que aludían aquellas otras palabras de Jesús: *"Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que enviará el Padre en mi nombre, él os enseñará todo y os recordará todo lo que yo os dije"* (14,26).

5. *"Él me glorificará, porque recibirá de mí, y os lo anunciará"*

Como Jesús glorificó a su Padre sobre la tierra, revelando a los hombres su nombre y llevando a término la obra que le había encomendado (17,4.6), así también glorificará a Jesús, revelándolo y dando testimonio de él a través de los tiempos (15,26). El Espíritu de la Verdad podrá cumplir esa misión porque lo que dice lo recibe de Jesús. Nuevamente insiste Jesús en la relación personal que existe entre él y el Espíritu Santo. El Espíritu no sólo oye de Jesús y es enviado por él, sino que *"recibe de él"*. Y Jesús prosigue:

6. *"Todo lo que tiene el Padre es mío, por eso dije que recibe de mí, y os lo anunciará"*

Este pasaje sobre el Espíritu termina aludiendo de nuevo a la relación del Espíritu con el Padre y con Jesús. El Paráclito, el Espíritu de la Verdad, el Espíritu Santo, procede del Padre: es un Enviado del Padre, es un don del Padre (14,16.26; 15,26). Pero el Padre y el Hijo tienen absoluta comunidad de bienes (17,10), por eso el Espíritu de la Verdad oye de él y recibe de él, y es también un Enviado y don de Jesús a los hombres. San Pablo escribirá: *"El Espíritu de Dios, el Espíritu de Cristo"* (Rom 8,9).

Como consecuencia de todo esto, la teología posterior dirá que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (*"qui a Patre Filioque procedit"*) o que procede del Padre a través del Hijo. Y los tres, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tienen todo en común, excepto la propia relación personal.

5. La alegría al retorno de Jesús (16,16-33)

Esta unidad se presenta estructurada en forma de diálogo, con las características de los diálogos juaninos. Una breve intervención de Jesús (v. 16) provoca la reacción de los discípulos (vv. 17-18). Consciente Jesús de esa inquietud (v. 19), no responde directamente a ella, sino que pronuncia un largo discurso de dos partes, comenzando cada una de ellas con un solemne "*en verdad, en verdad os digo…*" (vv. 20-23a y vv. 23b-28).

Los discípulos responden como si hubieran comprendido por primera vez el sentido profundo de las palabras de Jesús (vv. 29-30). Finalmente, Jesús termina el diálogo de una forma triunfal, proclamando su victoria sobre el mundo (vv. 31-33)[273].

Primera interlocución (vv. 16-18)

– Jesús:

16 "*Un poco y ya no me veréis,*
y de nuevo un poco y me veréis".

La expresión "*un poco*" (de tiempo) se encuentra en otros pasajes (7,33; 12,35; 13,33), y en 14,19 se lee un paralelo más cercano: "*Todavía un poco y el mundo ya no me verá, pero vosotros me veréis…*". Jesús conoce lo que pronto va a suceder.

Veladamente, con lenguaje oscuro, Jesús habla de dos realidades: primero, sus discípulos ya no lo verán, a causa de su desaparición física por su muerte; segundo, lo volverán a ver con la nueva visión que de él tendrán después de que haya subido a su Padre (20,17). El evangelista ha utilizado dos verbos griegos diferentes para "ver"[274].

Hay que señalar que la segunda visión de Jesús no se reduce al tiempo de las apariciones del Resucitado, sino que se prolonga en la visión espiritual de fe que los discípulos de Jesús, de todos los tiempos, podrán tener de él gracias a que la misma vida circulará por él y por ellos y a que el Espíritu Paráclito se lo hará saber.

[273] H. van den Bussche, "La suprême révélation du Père (Jn 16,16-23)", *BibVieChrét* 23 (1958) 45-52. H. Müller, "El camino a la unión y su consumación por la muerte de Cristo (Jn 16,16-17,26)", *RevistBíb* 31 (1969) 204-210. C. Dietzfelbinger, "Die eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt. Joh 16,16-33", *EvangTheol* 40 (1980) 420-436.

[274] J. D. M. Derrett, "'Not Seeing and Later Seeing' (John 16,16)", *ExpTimes* 109 (1998) 208-209.

– Discípulos:

[17] *Dijéronse, pues, algunos de sus discípulos:*
"¿Qué es esto que nos dice:
'Un poco y no me veréis,
y de nuevo un poco y me veréis',
y 'voy al Padre'"?
[18] *Decían, pues:*
"¿Qué es esto de 'un poco'?
No sabemos de qué habla".

Las palabras oscuras de Jesús son un enigma para los discípulos: *"No me veréis", "me veréis", "me voy al Padre"*. En otros diálogos, los interlocutores interpretaron las palabras de Jesús en el nivel de las realidades naturales –Nicodemo (3,4), la samaritana (4,15)–, pero ahora la incomprensión de los discípulos es absoluta: *"No sabemos de qué habla"*.

Segunda interlocución (vv. 19-28)

– Jesús:

[19] *Conoció Jesús que querían preguntarle y les dijo:*
"¿Os preguntáis sobre esto que dije:
'Un poco y no me veréis,
y de nuevo un poco y me veréis'?".

Por tercera vez, el evangelista repite las misteriosas palabras de Jesús: no me veréis y me veréis. Jesús penetra en las inquietudes de sus discípulos, pero no responderá a ellas directamente. Es la táctica del Jesús del cuarto evangelio.

En un prolongado discurso dividido en dos secciones, iniciadas con un enérgico *"en verdad, en verdad os digo"*, Jesús les da a conocer algunos de los privilegios de los que gozarán "ese día", cuando "de nuevo" lo puedan ver.

1. La alegría mesiánica (vv. 20-23a)

[20] *"En verdad, en verdad os digo:*
Lloraréis y os lamentaréis vosotros,
mas el mundo se alegrará;
vosotros os entristeceréis,
pero vuestra tristeza se hará alegría.
[21] *La mujer, cuando da a luz,*

tiene tristeza porque ha llegado su hora,
pero cuando ha dado a luz al niño
ya no se acuerda de la aflicción,
por la alegría de que ha nacido un hombre al mundo.
22 *Y vosotros, pues, ahora tenéis tristeza,*
pero de nuevo os veré
y se alegrará vuestro corazón,
y vuestra alegría nadie os la quita.
23a *Y ese día no me preguntaréis nada".*

Ante la dolorosa y terrible desaparición de Jesús, los discípulos se hundirán en la tristeza, mientras que el mundo –los que llevaron a Jesús a la muerte– se alegrarán. Pero, después, la tristeza de los discípulos se cambiará en alegría. La alegría que promete Jesús no es una alegría ordinaria, sino la alegría anunciada por los profetas, la alegría mesiánica que contrasta, por una parte, con el llanto, la tristeza, los lamentos que embargan ahora a los discípulos, y, por otra parte, con el gozo que siente el mundo al dar muerte a Jesús.

La comparación con la mujer que da a luz no es un simple ejemplo, lleno de expresividad, por la experiencia de todos los días, sino la evocación de oráculos proféticos sobre la resurrección mesiánica: "Retuércete como parturienta, expulsa, Sión... irás a Babilonia y de allí te rescatará el Señor de manos enemigas" (Miq 4,10; cf. Miq 5,2; Is 26,17-18; 66,14; Os 13,13-15).

La palabra "aflicción" es particularmente significativa; se trata de un término clásico en el Antiguo Testamento para designar el sufrimiento y la tribulación que deben preceder al Día del Señor (Sof 1,14-15; Dn 12,1), y en el Nuevo Testamento es una expresión técnica para aludir a los sufrimientos que anuncian la venida del Hijo del hombre (Mc 13,19.24) y para señalar las tribulaciones que tendrán que soportar los discípulos de Jesús en su labor apostólica (Mc 4,17; Hch 11,19).

Algunos autores ven, además, en la mujer de la parábola un elemento alegórico en conexión con la Mujer-María, que, al pie de la cruz, participará en la aflicción de su Hijo crucificado y, como una nueva Eva, dará a luz al pueblo mesiánico (19,27-27; cf. Jn 2,4; Ap 12,2-5)[275].

[275] A. Feuillet, "L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19,25-27)", *Biblica* 47 (1966) 169-183, 361-380, 557-573.

El v. 22 alude una vez más a la visión que de Jesús tendrán los discípulos: la visión del Resucitado, ciertamente, pero sobre todo "la visión de fe" que, gracias al Espíritu, podrán tener todos los que van a creer en Jesús. Esta visión producirá en ellos una alegría tan profunda y verdadera que nada ni nadie les podrá arrancar (cf. Rom 8,39).

La expresión "*en aquel día*" alude al día de la resurrección gloriosa de Jesús. Entonces, los discípulos no le preguntarán más a Jesús, como hasta el presente han hecho, porque entonces gozarán de un conocimiento profundo de lo que dijo e hizo durante su vida (13,24.25.37; 14,5.8.22; 16,17-18).

Aunque los apóstoles adquirieron esa percepción más fina con la glorificación de Jesús (20,9.28; 21,7), sin embargo la misión que el Espíritu tendrá de enseñar y recordar todo lo que dijo el Señor continuará en la Iglesia hasta el fin de los siglos (14,16.26).

2. Tres privilegios más (v. 23b-28)

Con un nuevo "*en verdad, en verdad os digo…*", Jesús va a manifestar a sus discípulos tres privilegios más: la concesión de lo que pidan, la revelación clara de las cosas del Padre y el amor que el Padre les tiene[276].

a) La petición escuchada (vv. 23b-24)

23b "*En verdad, en verdad os digo:*
Lo que pidáis al Padre
os lo dará en mi nombre;
24 *hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre;*
pedid y recibiréis,
para que vuestra alegría sea completa".

Anteriormente, Jesús había dicho a sus discípulos que lo que pidieran en su nombre, él mismo se lo concedería (14,13-14). En el v. 23, códices importantes, como el Sinaítico y Vaticano, presentan la lectura difícil que hemos preferido: "*Lo que pidáis al Padre os lo dará en mi nombre*".

El nombre juega aquí un papel importante. Ese nombre puede ser el nombre divino "Yo Soy", que el Padre ha dado a Jesús (8,58;

[276] L. Rubio Morán, "Revelación en enigmas y revelación en claridad. Análisis exegético de Jn 16,25", *Salmanticensis* 19 (1972) 107-144.

17,11-12). Pues bien: si los discípulos piden al Padre algo en virtud de ese nombre divino que lleva Jesús, "Yo soy", el Padre se lo concederá.

Hasta el presente, no han pedido nada en ese nombre, pero el tiempo de rogar al Padre de esta forma está por llegar: "*Ese día pediréis en mi nombre*" (*v.* 26). Esto quiere decir que la eficacia de la oración hecha en ese nombre de Jesús estará asegurada, merced a su muerte y glorificación y al envío del Espíritu Santo. Y Jesús les asegura: "*Pedid y recibiréis*". Y cuando la plegaria sea acogida, la alegría de los discípulos llegará a su plenitud (15,11; 1 Jn 1,4).

b) La revelación clara de las cosas del Padre (v. 25)

25 "*Os he dicho estas cosas en figuras;*
llega la hora en la que ya no os hablaré en figuras,
sino que abiertamente os anunciaré del Padre".

Durante su vida, Jesús tuvo que emplear *meshalím*, esto es, parábolas, proverbios, figuras y enigmas para hablar de las cosas de lo alto, pero llega la hora en la que abiertamente les anunciará acerca del Padre. En otras palabras, la hora de la glorificación de Jesús es también la hora de la plena revelación del Padre y la hora del conocimiento iluminado (2,4; 4,23; 5,25.28; 12,23.27; 17,1). El evangelista deja traslucir sus propias experiencias.

c) El amor del Padre (vv. 26-28)

26 "*Ese día pediréis en mi nombre,*
y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros,
27 *pues el mismo Padre os ama*
porque vosotros me habéis amado
y habéis creído que yo salí del Padre.
28 *Salí del Padre y he venido al mundo;*
de nuevo dejo el mundo y voy al Padre".

Nuevamente aparece la expresión "*ese día*", es decir, cuando llegue a su plenitud la misión de Jesús por su glorificación y el envío del Espíritu Paráclito. Esa nueva era se caracterizará también por un amor hecho de confianza y de relaciones interpersonales. El Padre amará al discípulo y le concederá lo que le pida, porque el discípulo ha amado a Jesús y ha creído que vino de Dios.

La frase "*y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros*" no niega en manera alguna que Jesús sea un intercesor ante Dios en favor

de los hombres (14,16; 1 Jn 2,1), sino que es tal la unión entre el Padre y Jesús, y Jesús y los suyos, que el Padre los ama como ama al mismo Jesús y escucha su oración como si fuera –como en realidad es– la oración misma de Jesús: "*Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en uno, para que conozca el mundo que tú me enviaste y los amaste como me amaste*" (17,23).

El v. 28 es un magnífico *logion* de Jesús que sintetiza admirablemente su misión: salió del Padre y vino al mundo; ahora deja el mundo y regresa al Padre. Es también un eco y resonancia del himno introductorio al Verbo hecho carne (1,1.18).

– Discípulos:

29 *Dicen sus discípulos:*
"Mira, ahora hablas abiertamente
y no dices figura alguna.
30 *Ahora sabemos que sabes todo*
y no tienes necesidad de que alguien te pregunte;
en esto creemos que saliste de Dios".

Esta respuesta de los discípulos está llena de ingenuidad y de optimismo. Fue provocada porque Jesús leyó sus pensamientos e inquietudes y les respondió (v. 19s). Pero no es así. El conocimiento que tienen de Jesús es todavía muy imperfecto (v. 32). Para que los discípulos tengan una fe penetrante y perfecta necesitan la iluminación del Espíritu que pronto van a recibir.

Tercera interlocución (vv. 31-32)

– Jesús:

31 *Respondióles Jesús:*
"¿Ahora creéis?
32 *He aquí que llega la hora, y ha llegado,*
de que seáis dispersados, cada uno por su lado,
y me dejéis solo;
pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo".

Éstas son las últimas palabras de Jesús a sus discípulos; son su último adiós, su última recomendación.

El "*¿ahora creéis?*" deja entrever que Jesús conoce bien la inmadurez de la fe de sus discípulos, y lo confirma aludiendo a la conducta que van a observar dentro de unos momentos, cuando llegue

la hora de que sean dispersados y le dejen solo. Marcos y Mateo han conservado también unas palabras de Jesús anunciando el escándalo de los apóstoles, y citan para ello el texto de Zac 13,7: "*Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas*" (Mc 14,27.50; Mt 26,31.56).

Pero aunque los discípulos le abandonen, Jesús bien sabe que él no está solo, que su Padre está con él (8,29). Esta afirmación de Jesús parecería oponerse a las palabras que él mismo dirá en la cruz: "*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me abandonaste?*" (Mc 15,34; Mt 27,46).

Unas y otras palabras descubren un diferente aspecto de la pasión de Jesús. Marcos y Mateo quisieron enseñarnos el desamparo que Jesús sufrió en su espíritu, al morir por los pecados de la humanidad. Pablo comentará en esa misma línea: "A *quien no conoció el pecado, le hizo pecado por nosotros para que en él fuéramos justicia de Dios*" (2 Cor 5,21). Juan prefirió insistir en la unión íntima e inseparable que existe, por naturaleza, entre el Padre y el Hijo (10,30.38).

Conclusión (v. 33)

33 *"Os he dicho estas cosas*
para que tengáis paz en mí.
"En el mundo tenéis aflicción,
pero confiad: ¡Yo he vencido al mundo!".

Jesús ha prevenido a sus discípulos a fin de que se mantengan en paz, pero en una "*paz en él*", paz profunda y espiritual, que es un don mesiánico (12,27). Una paz de tal naturaleza que sea compatible con "*la aflicción*" que los discípulos –y tras ellos todos los cristianos– tendrán que experimentar mientras se hallen en el mundo hostil a Jesús (15,18-16,4a)[277].

Jesús termina su discurso con unas palabras proféticas y un grito triunfante lleno de optimismo, que expresa la convicción de la victoria conquistada: "*¡Confiad: yo he vencido al mundo!*".

El evangelista ha querido expresamente que este grito triunfante sea la última palabra dicha por Jesús a sus discípulos durante su vida mortal[278].

[277] G. Schwarz, "'In der Welt habt ihr Angst'? (Joh 16,33)", *BibNotiz* 63 (1992) 49-51.

[278] G. R. O'Day, "'I Have Overcome the World' (John 16,33). Narrative Time in John 13-17", *Semeia* 53 (1991) 153-166.

Si Jesús ha vencido al mundo, el discípulo no tiene nada que temer: él también podrá estar asociado a esa victoria: "*Porque todo lo engendrado de Dios vence al mundo, y ésta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe*. Pero *¿quién es el que vence al mundo, sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?*" 1 Jn 5,4-5).

4. ORACIÓN DE JESÚS AL PADRE (17,1-26)

La oración de Jesús a su Padre constituye la cumbre de las palabras del Maestro y es una de las páginas más sublimes del Nuevo Testamento. Fue insertada en el evangelio probablemente al mismo tiempo que el himno inaugural (1,1-18), cuando se hizo la última redacción de la obra[279].

En el AT, Moisés, antes de morir, había invitado a cielos y tierra que escucharan el himno de alabanza que iba a tributar al nombre de Yahveh (Dt 32,1-3). Ahora Jesús, habiendo terminado de hablar a sus discípulos, se prepara para ir a entregar su vida. En estas circunstancias, levanta los ojos al cielo y dirige al Padre su oración ferviente.

La oración de Jesús es una pieza literaria muy cercana a la poesía; es prosa poética, característica de la literatura juanina. Innumerables son las apreciaciones que se han hecho sobre esta oración de Jesús. Unos la tienen por un himno litúrgico, y otros, por

[279] H. Müller, "El sermón de despedida y la oración sacerdotal", *RevistBíb* 31 (1969) 16-25. J. Quinn, "The Prayer of Jesus to His Father (Jn 17)", *Way* 9 (1969) 90-97. E. Malatesta, "The Literary Structure of John 17", *Biblica* 52 (1971) 190-214. R. Schnackenburg, "Strukturanalyse von Joh 17", *BibZeit* (1973) 67-78, 196-202. B. Rigaux, "Les destinataires du IV Évangile à la lumière de Jn 17", *RevThéolLov* 1 (1970) 289-319. G. Sánchez Mielgo, "La unidad de la Iglesia según Juan 17", *EscritVedat* 8 (1978) 9-58. P. Bonnard, "La prière de Jésus pour une église divisée (Jean 17)", *Tantur Yearbook* [Jerusalén] (1979-1980) 15-25. L. Carnevale, "Le fonti di Gv 17", *EuntDoc* 33 (1980) 199-214. G. Segalla, *La preghiera di Gesù al Padre (Giov 17). Un addio missionario*, Paideia, Brescia 1983. J. S. Ukpong, "Jesus' Prayer for His Followers (Jn 17) in Mission Perspective", *AfricTheolJourn* 18 (1989) 49-60. D. F. Tolmie, "A discourse analysis of John 17,1-26", *Neotestamentica* 27 (1993) 403-418. C. Osiek, "The Prayer of the Departing Jesus", *BibToday* 32 (1994) 151-155. F. J. Moloney, "To make God Known: A Reading of John 17,1-26", *Salesianum* 59 (1997) 463-489. K. Scholtissek, "Das hohepriesterliche Gebet Jesu. Exegetisch-theologische Beobachtungen zu Joh 17,1-26", *TrierTheolZeit* 109 (2000) 199-218. La oración de Jesús puede considerarse como un compendio de la revelación de Juan.

una oración eucarística; éstos piensan que es una plegaria en favor de la unidad de la Iglesia o de una Iglesia dividida; aquéllos opinan que es una oblación victimal. Algunos consideran que es una oración de misión; otros la tienen como un compendio de la revelación del evangelista Juan. A partir del siglo XVI se le llamó "la oración sacerdotal".

Por nuestra parte, en esta pieza magistral del cuarto evangelio contemplamos la figura majestuosa de Jesús el Enviado, el cual, como pontífice supremo, situado entre los hombres y el Padre:

1. Pronuncia una oración de glorificación (vv. 1-5).
2. Manifiesta la realización de su misión reveladora (vv. 6-8).
3. Hace una oración por sus discípulos (vv. 9-19).
4. Formula una súplica en favor de la unidad (vv. 20-23).
5. Eleva una plegaria suprema a su Padre (vv. 24-26).

1. La glorificación mutua del Padre y del Hijo (17,1-5)

Esta unidad literaria consta de dos estrofas (vv. 1-3 y 4-5).

1. El Padre glorifica al Hijo y el Hijo glorifica al Padre (vv. 1-3)

17,1 *Estas cosas habló Jesús*
y, habiendo levantado sus ojos al cielo, dijo:
"Padre, ha llegado la hora:
glorifica a tu Hijo para que el Hijo te glorifique
2 *según el poder que le diste sobre toda carne,*
para que a todos los que le has dado
les dé vida eterna.
3 *Y ésta es la vida eterna:*
que te conozcan a ti, el único verdadero Dios,
y a quien enviaste: Jesu-Cristo".

Jesús comienza su ferviente oración al Padre levantando los ojos al cielo. Es el mismo gesto y la misma actitud de cuando oró antes de resucitar a Lázaro (11,41), y, como allí, inaugura su oración con la exclamación "*¡Padre!*", que repetirá cinco veces más (vv. 5.11.21.24.25). Esta constante mención del Padre hace de esta plegaria "la oración por excelencia del Hijo".

"*Ha llegado la hora*". Aquí, como en 12,23, el uso del tiempo perfecto enfatiza la actualidad del momento. Es la hora de la glorificación, que abarca cierto lapso de tiempo y comprende tanto su

exaltación por la cruz (12,32) como su regreso al Padre por su resurrección y ascensión (13,1; 20,17)[280].

"Glorifica a tu Hijo para que el Hijo te glorifique". La plegaria de Jesús mira ante todo la glorificación del Padre, pero, para que el Padre pueda ser verdaderamente glorificado, es necesario que Jesús mismo reciba su glorificación. No es que Jesús busque con esto su propia gloria (7,18; 8,50), sino que la gloria de Jesús coincide con la gloria del Padre y es para la gloria del Padre (12,28; 13,31-32). El Padre y el Hijo reciben la misma gloria.

La manera como el Padre va a ser glorificado por el Hijo será comunicando vida eterna a todos los que el Padre le ha dado. En virtud de la comunicación de esa vida divina nacerán muchos hijos de Dios, que lo adoren y amen como Padre (1,12-13).

Según esto, tanto la donación de la vida eterna como la donación del Espíritu (7,39) estaban condicionadas a la glorificación de Jesús. La alusión a "*todos los que le has dado*" recuerda textos paralelos del discurso del pan de la vida, donde los que creen en Jesús son presentados como un regalo del Padre a Jesús (6,37-39.65). El original griego presenta un neutro, "*todo cuanto le has dado*", que subraya la totalidad del don.

Jesús podrá dar vida eterna a todos porque el Padre le ha otorgado poder sobre toda carne, esto es, sobre todos los hombres. Sólo es necesario creer en Jesús, amarlo y cumplir sus preceptos. El requisito es creer en Jesús, amarlo y cumplir sus preceptos. Este poder universal evoca la potestad absoluta sobre cielos y tierra que, según el evangelio de Mateo, le fue dada a Jesús con su resurrección (Mt 28,18).

Hay que señalar que el Jesús del evangelio de Juan posee atributos divinos desde su vida terrestre, y se comprende: Jesús no es sino el Verbo de Dios que, existiendo desde siempre, se ha hecho carne (1,1-14; 5,17.19; 8,58).

El versículo siguiente, sin querer ser una definición, enseña que la vida eterna consiste en *"conocerte a ti, el único verdadero Dios, y a quien enviaste: Jesu-Cristo"*.

[280] W. J. P. Boyd, "The Ascension according to St John. Chapters 14-17 not pre-passion but post-resurrection", *Theology* 70 (1967) 207-211. E. Lopezdóriga, *La oración sacerdotal ¿oración de la ascensión?*, Libro Anual 1969, Lima, pp. 29-40.

La vida eterna o vida divina consiste en conocer a Dios, pero con un "conocimiento" que lleva consigo intimidad y amor, y que mueve a cumplir los preceptos divinos (1 Jn 4,8; 5,3). Esa vida eterna o divina se posee desde este mundo (3,16; 6,54), pero sólo llegará a su plenitud en el cielo.

Se trata del conocimiento del único y verdadero Dios (1 Jn 2,22-23). Los adjetivos "*único*" y "*verdadero*", empleados en el AT para designar al Dios verdadero por oposición a las falsas divinidades, adquieren aquí una dimensión más profunda. El único Dios verdadero, el auténtico Dios, es el Padre revelado por Jesús al mundo (v. 6; 1 Jn 5,20; Mt 11,27).

Al conocimiento del Dios único va unido el conocimiento de Jesu-Cristo, que ha sido Enviado por el Padre para revelar al mundo el misterio de Dios y comunicarle vida eterna a través del misterio de su Pascua (1,18; 3,16).

2. La glorificación mutua (vv. 4-5)

4 *"Yo te glorifiqué sobre la tierra,*
llevando a término
la obra que me has dado para hacer.
5 *Ahora glorifícame tú, Padre, en ti*
con la gloria que tenía en ti
antes de que el mundo existiese".

En la conversión de los samaritanos, Jesús había dicho a sus discípulos: "*Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y llevar a término su obra*" (4,34; cf. 5,36). Ahora, la obra encomendada ha llegado a su fin y concluirá en el momento en el que Jesús, viendo que todo está terminado, entregue el Espíritu (19,30). Así, Jesús glorificará plenamente a su Padre.

Sabiendo Jesús que su misión ha sido realizada, pide al Padre que lo glorifique en él con la gloria que tenía en él, antes de que existiese el mundo. Es una frase de una hondura inaudita, que revela la preexistencia eterna de Jesús y su comunión perfecta en la gloria del Padre. El texto no habla sólo del Verbo, ni del Hijo unigénito, sino del Jesús concreto, el Mesías, el Enviado por el Padre (v. 3; 8,58). Estos pensamientos sintonizan con las ideas del himno al Verbo de Dios (1,1-18), que preexiste en él como la Sabiduría creadora (Prov 8,23-31; Sab 7,25).

La palabra "mundo" es importante en la oración de Jesús (Jn 17). El término aparece 18 veces con significados diferentes: universo, tierra, seres humanos y el mundo bajo el dominio del mal[281]. Gregorio de Nisa interpretaba al Espíritu Santo como "la gloria del Padre"[282].

2. La revelación del Padre hecha por Jesús (17,6-8)

6 *"Manifesté tu nombre a los hombres,*
que me diste del mundo.
Tuyos eran y me los diste,
y han guardado tu palabra.
7 *Ahora han conocido*
que todo cuanto me has dado viene de ti.
8 *Porque las palabras que me diste se las he dado*
y ellos las recibieron,
y conocieron verdaderamente que salí de ti
y creyeron que tú me enviaste".

El v. 4 hablaba de la glorificación que Jesús había procurado a su Padre realizando la obra que le había encomendado. Pues bien, la obra por excelencia de Jesús fue haber revelado al mundo el nombre de Dios: ¡Padre! La expresión "*tu nombre*" aparece cuatro veces en la plegaria de Jesús (vv. 6.11.12.26).

¿Y qué significa manifestar el nombre? El nombre, en la mentalidad bíblica, es el sustituto de la persona. Manifestar el nombre es, por tanto, manifestar a la persona misma, revelar quién es y cómo es. Esto fue lo que Jesús hizo respecto de Dios: lo reveló como Padre. Él es, por excelencia, el Revelador del Padre.

Pero, junto con su nombre, Jesús entregó la palabra, las palabras que el Padre le había dado para que las comunicara. Y los beneficiados de una y otra revelación (el Padre y sus palabras) fueron aquellos hombres, propiedad también del Padre, que él quiso regalarle a Jesús, tomándolos del mundo.

Otra revelación esencial fue que los hombres llegaran a conocer que todo cuanto tiene Jesús le viene del Padre; que Jesús salió del Padre y que fue enviado por él.

[281] D. J. Clark, "The Word cosmos 'World' in John 17", *BibTrans* 50 (1999) 401-406.

[282] Gregorio de Nisa, *Domingo VII de Pascua*, Liturgia de las horas, p. 975.

La descripción optimista que Jesús hace del conocimiento adquirido por sus discípulos y de la observancia perfecta de sus palabras supone que "la hora" ha llegado a su plenitud; es decir, que la glorificación de Jesús y la donación del Espíritu Paráclito son ya hechos consumados y que, gracias a las iluminaciones del Espíritu Santo, los discípulos han podido comprender cuanto Jesús les ha manifestado.

3. Plegaria de Jesús por sus discípulos (17,9-19)

1. Ruego por los que me has dado (vv. 9-11a)

9 *"Yo por ellos ruego;*
no ruego por el mundo,
sino por los que me has dado,
porque son tuyos.
10 *Y todo lo mío es tuyo, y lo tuyo es mío;*
y he sido glorificado en ellos.
11a *Y ya no estoy en el mundo,*
pero ellos están en el mundo
y yo voy a ti".

Jesús dirige ahora su oración al Padre en favor de sus discípulos. Insiste en que ellos son propiedad del Padre, pero que él se los ha dado como un regalo.

La frase *"no ruego por el mundo"* hay que comprenderla bien. En el capítulo 17, el evangelista está empleando la palabra "mundo" en sentidos diferentes, como había hecho ya en el himno introductorio (1,10) y en otras ocasiones (3,16-17). *"Mundo"* no está tomado aquí en la acepción ni de la creación total (1,3), ni del conjunto de seres humanos, objeto del amor de Dios (3,16), sino del grupo hostil a Jesús, encabezado por el diablo, príncipe de este mundo (8,44; 12,31), que ha rechazado y odiado a Jesús (15,18), que se ha cerrado a la luz (12,37-43) y, de esa forma, ha recibido su propia condenación.

El v. 10 amplía los horizontes y afirma una igualdad absoluta entre el Padre y el Hijo en el campo de la propiedad: *"Todo lo mío es tuyo, y lo tuyo es mío"*. Este admirable *logion* revela también una unión total de intimidad (cf. 16,15). La teología trinitaria utilizará este texto para afirmar la comunicación de la naturaleza divina del Padre al Hijo.

Y Jesús agrega: “*Y he sido glorificado en ellos*”. Jesús ha sido glorificado porque ellos lo conocieron y aceptaron sus palabras. Una glorificación mayor en los discípulos la recibió Jesús cuando ellos, gracias a la luz del Espíritu, lograron penetrar en el misterio del Hijo y creyeron finalmente que había salido del Padre y que era su Enviado (vv. 7-8). Y la glorificación plena la recibirá en la patria futura.

Siendo ya inminente la hora de su partida, Jesús puede decir: “*Y ya no estoy en el mundo, pero ellos están en el mundo y yo voy a ti*”.

2. ¡Guárdalos en tu nombre! (vv. 11b-12)

11b “*¡Padre Santo!,*
guárdalos en tu nombre, que me has dado,
para que sean uno como nosotros.
12 *Cuando estaba con ellos yo los guardaba*
en tu nombre, que me has dado,
y los guardé y ninguno de ellos se perdió,
sino el hijo de la perdición,
para que se cumpliera la Escritura”.

“*¡Padre Santo!*” Jesús da a su Padre el calificativo de “*santo*”, propio de Dios en el AT (Is 6,3).

Durante su permanencia en este mundo, Jesús cuidó de sus discípulos; ahora que se va, los encomienda a los cuidados de su mismo Padre. Esa protección paternal debe ser “*en tu nombre, que me has dado*”. Esta lectura es presentada por códices valiosos (A, B, C), versiones antiguas y Padres. Algunos manuscritos (códice D, versiones, Padres) tratan de modificar esta frase difícil, armonizándola con lo dicho en el v. 6, y leen: “*Guarda en tu nombre a los que me has dado*”. Pero hay que conservar el texto difícil y tratar de penetrar en él[283].

¿Qué significa “*en tu nombre, que me has dado*”? ¿Qué nombre le ha dado el Padre a Jesús? Muy probablemente, se trata del nombre divino “*Yo Soy*”, al que Jesús se ha referido en varias ocasiones (8,28.58; 16,23). Todo lo que el Padre tiene es de Jesús, incluso su nombre trascendente.

[283] M. E. Boismard, *L'Évangile de Jean*, p. 398: “En tu nombre, que tú me has dado”. El nombre de Dios es “Yo Soy” (Éx 3,14). Dios le ha dado este nombre a Jesús y ahora lo lleva en él (Jn 8,24.28).

Jesús guardó, en virtud del nombre divino, a los hombres que el Padre le había dado, y ahora le ruega que los siga guardando en ese mismo nombre. Los cuidados de Jesús y del Padre son los mismos.

Esa protección divina debe tener como finalidad la unidad, *"para que sean uno como nosotros"* (10,30; 17,21). El tema de la unidad será desarrollado en la siguiente sección. La partícula *'en* ("uno"), se registra cuatro veces (vv. 11.21.22.23).

La tarea de Jesús fue eficaz, y no podía ser de otra manera, pues estaba realizada en virtud del nombre divino. Jesús había dicho, durante la fiesta de la Dedicación, a propósito de sus ovejas: *"Y yo les doy vida eterna y no perecerán eternamente, y nadie las arrebatará de mi mano. Mi Padre, que me las ha dado, es más grande que todo y nadie puede arrancar de la mano del Padre. Yo y el Padre somos uno"* (10,28-30).

Sólo se perdió el hijo de la perdición. La referencia a Judas es evidente. Satanás había tomado posesión de él (6,70; 13,2.27.30). Pero también ese caso singular estaba ya misteriosamente previsto en el plan de Dios: no escapaba a su designio de salvación. El evangelista alude a la Escritura, pero no ofrece ninguna referencia explícita: ¿pensará en el salmo 41,9, citado después del lavatorio de los pies: *"El que come mi pan levantó contra mí su talón"*?

3. Ellos no son del mundo (vv. 13-16)

13 *"Pero ahora voy a ti*
y hablo esto en el mundo
para que tengan mi alegría cumplida en ellos.
14 *Yo les he dado tu palabra*
y el mundo los odió porque no son del mundo,
como yo no soy del mundo.
15 *No ruego que los saques del mundo,*
sino que los guardes del Malo.
16 *No son del mundo, como yo no soy del mundo".*

En este fragmento se suceden y se repiten varias ideas de los discursos de despedida. Jesús deja el mundo y se va al Padre, pero quiere que la alegría de él, su alegría mesiánica, permanezca en sus discípulos con plenitud. El cristianismo no es un conjunto de seres tristes; una característica del cristianismo auténtico es la alegría cumplida de Jesús glorificado y el gozo acabado del Espíritu Santo (Jn 15,11; 1 Jn 1,4; Gál 5,22).

Los vv. 14 y 16 definen la situación de Jesús, de sus discípulos y de todo cristiano en el mundo: están en el mundo, pero no son del mundo. El genitivo de la frase *"no son del mundo"* no es de pertenencia, sino de origen. Así como Jesús es de lo alto, así también los que creen en él nacen de lo alto y son, como él, hijos de Dios (1,13; 3,3-6; 8,23). Deben estar en el mundo, pues son enviados al mundo, pero su origen en cuanto hijos de Dios no brota del mundo. Esta paradoja provoca y provocará siempre el odio del mundo contra Jesús y los suyos (15,8ss). Por eso, el objeto de la plegaria de Jesús al Padre no es que los saque del mundo, sino que los libre del Malo[284].

En el pensamiento de Juan, "el Malo", "el Maligno", no es el mal en abstracto, sino el diablo, el príncipe de este mundo, el Enemigo de Jesús (1 Jn 2,13-14; 3,12; 5,18-19). Esta petición de Jesús coincide con la petición final del padrenuestro: *"Pero líbranos del Malo"* (Mt 6,13).

4. *¡Santifícalos en la verdad! (vv. 17-19)*

17 "Santifícalos en la Verdad.
Tu palabra es verdad.
18 Como me enviaste al mundo,
también yo los envié al mundo.
19 Y por ellos me santifico a mí mismo,
para que también ellos sean santificados
en la verdad".

En estos tres versículos se combinan y entrelazan cuatro conceptos importantes: santificar, verdad, palabra y misión al mundo.

"Santificar". El verbo griego "santificar" o "hacer santo" significa "separar algo para Dios, consagrar algo para él", y aparece cuatro veces en el cuarto evangelio, siempre en un clima de misión (10,36; 17,17.19.19). Los textos del capítulo 17 los tenemos a la vista, y en 10,36 dice Jesús: *"Aquel a quien el Padre santificó y envió al mundo..."*.

Además, el adjetivo "santo" aparece seis veces: cuatro para calificar al Espíritu Santo (1,33; 7,39; 14,26; 20,22), una vez para designar a Jesús como "el Santo de Dios" (6,69) y una vez en la exclamación "¡Padre Santo!" (17,11). En consecuencia, "santo" y

[284] D. J. van der Merwe, "The protection believers can expect from God in the fulfilment of their mission", *SkrifKerk* 21 (2000) 135-155. Dos clases de protección para los discípulos: que sean uno y que se vean libres del mal.

"santificar" son términos que denotan pertenencia a un orden superior, a una esfera divina: pertenencia a Dios.

"Verdad". Se trata de un concepto característico de la teología de san Juan y es usado en varios sentidos. La verdad es algo que se opone a la mentira (8,45); es algo que realiza su propio nombre (1,47); la verdad es un poder que da libertad (8,32), y la Verdad es el mismo Jesús (14,6).

"En la verdad". En esta expresión hay que recordar la riqueza de matices que tiene la preposición "en", a saber: "en", "por", "mediante", etc.

"Palabra". Es un término que tiene dos sentidos: el sentido ordinario y llano de "palabra", "locución", "dicho", y la designación de Jesús mismo, que es "la Palabra de Dios" (1,1).

"Enviar". Esta noción es clara, y el cuarto evangelio la emplea frecuentemente para decir que el Padre envió a su Hijo-Jesús al mundo para llevar a cabo una obra que le ha encomendado (10,36; 14,31).

Con estas nociones podemos captar el sentido de las frases de Jesús. Él dice a su Padre: *"Santifícalos en la verdad; tu palabra es verdad";* esto es, segrégalos, apártalos, conságralos para ti, y no sólo verdadera, real y auténticamente, sino "conságralos en mí", que soy la Verdad (14,6). Jesús es un Consagrado y pide al Padre que sus discípulos formen una sola cosa con él en su carácter y calidad de consagrado[285].

Pero Jesús es la Palabra-Verdad que Dios envió al mundo para traer la revelación del Padre y de su plan de salvación (1,18; 3,16-17). Al dejar Jesús este mundo, sus discípulos deben continuar esta tarea.

Las ideas de consagración y de misión propias de Jesús, el Consagrado y el Enviado, son aplicadas ahora a los discípulos. Ellos deben ser, como Jesús y en él, verdaderamente consagrados y enviados con la misma misión que Jesús: revelar al mundo el misterio del Padre y dar vida eterna a los hombres.

Estos textos son importantes, pues tratan de la misión que los cristianos están llamados a cumplir hasta el fin de los tiempos. El v. 18 anticipa el envío que Jesús hará de sus discípulos el día de la

[285] J. Suggit, "John XVII,17: 'Ho logos ho sos aletheia estin'", *JournTheolStud* 35 (1984) 104-117.

resurrección. En efecto, la tarde del domingo de la resurrección, Jesús conferirá a sus discípulos la misión apostólica: "*'Paz a vosotros. Como me envió el Padre, también yo os envío'. Y diciéndoles esto, sopló y les dice: 'Recibid el Espíritu Santo'*" (20,21-22).

Llenos del Espíritu, los enviados podrán, como Jesús, quitar el pecado del mundo: "A *quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retengáis, les serán retenidos*" (20,23).

La expresión "*por ellos me santifico a mí mismo*" del v. 19 encierra un sentido particular. No es ahora el Padre quien santifica a Jesús, sino que es Jesús mismo quien se santifica, se consagra, se separa para Dios, en favor de sus discípulos. Pero Jesús pronuncia esta palabra en una atmósfera de sacrificio, momentos antes de su entrega voluntaria y de la donación de su vida en favor de la vida del mundo (6,51; 10,17-18).

Dos ideas, por tanto, se esconden en el "*me santifico a mí mismo*"*:* la idea de separación-consagración y la idea de donación de la propia vida como una víctima. Jesús se consagra y se ofrece al Padre en sacrificio.

Eso mismo quiere de sus discípulos: que ellos también "*sean santificados en la verdad*", esto es, que junto con él, Jesús-Verdad, sean consagrados y destinados a la misma misión, corriendo la misma suerte y participando de los mismos destinos; que, viviendo en el mundo pero sin ser del mundo, entreguen su vida para la salvación del mundo. Hacia el final del evangelio de Juan, Jesús dirá a Pedro: "*Tú sígueme*", insinuándole que morirá clavado en una cruz (21,18-19.22).

El capítulo 17 ha sido llamado con frecuencia "*la oración sacerdotal*". En efecto, en ella brillan con especial resplandor tres actitudes sacerdotales de Jesús[286].

1. Jesús es ante todo el sumo sacerdote glorificador del Padre, y si pide su propia glorificación es porque su gloria es la gloria misma del Padre (17,1-8).

[286] A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, París 1972. J. Delorme, "Sacerdoce du Christ et ministère (a propos de Jean 17). Sémantique et théologie biblique", *RechSciRel* 62 (1974) 199-219. E. Gordon, "Our Lord's Priestly Prayer", *HomPastRev* 92 (1992) 17-21.

2. En seguida, Jesús es el sumo sacerdote que ora e intercede ante el Padre en favor de todos los que creen en él, con el fin de que los guarde del Malo, los haga "uno" con Jesús, entre sí y con el Padre, y les conceda estar finalmente donde Jesús está (17,9-26). Jesús aparece aquí como "el Intercesor ante el Padre, el Jesu-Cristo-Justo" de la primera carta de Juan 2,1.
3. Finalmente, Jesús es el sumo sacerdote que, en lugar de ofrecer una víctima extraña, se consagra a sí mismo al Padre y se entrega como víctima en favor de los suyos (17,19).

En esta gran oración, Jesús presenta rasgos similares al Cristo de la carta a los Hebreos: Cristo es el sumo sacerdote que, por el Espíritu Santo, se ofrece a sí mismo como víctima inmaculada a Dios, para alcanzar la purificación de los pecados (7,26-28; 9,11-15; 10,10), y él es el sumo sacerdote que, habiendo penetrado en los cielos, se compadece de nosotros, ofrece misericordia y gracia, y vive siempre intercediendo por nosotros (4,14-16; 7,25; 9,24).

4. Súplica en favor de la unidad (17,20-23)

20 *"Pero no ruego sólo por éstos,*
sino también por los que crean en mí
mediante su palabra:
21 *que todos sean uno,*
como tú, Padre, en mí y yo en ti;
que también ellos sean (uno) en nosotros,
para que el mundo crea
que tú me enviaste.
22 *Y yo, la gloria que me has dado, se la he dado;*
que sean uno como nosotros somos uno.
23 *Yo en ellos y tú en mí;*
que sean consumados en uno,
para que el mundo conozca
que tú me enviaste
y los amaste como me amaste".

Los horizontes de la oración de Jesús se amplían, abriéndose hacia el futuro. Ahora ruega por todos los que van a creer en él mediante la palabra de los discípulos. El campo es inmenso; el evangelista comentaba a propósito de unas palabras de Caifás: "*Jesús iba a morir por la nación, y no sólo por la nación, sino también para congre-*

gar en uno a los hijos de Dios dispersos" (11,51b-52). Cuando el evangelista escribe, hacia finales del siglo I, esos que iban a creer existen ya como una realidad y forman la comunidad cristiana del momento. Esta nota es importante, pues a su luz hay que comprender también los conceptos sobre "la unidad"[287].

"*La Palabra*" será el instrumento para hacer nacer la fe. La fe es, en el evangelio de Juan, no sólo el seguimiento de Jesús y el cumplimiento de sus mandamientos, sino la aceptación de que él es el Mesías y el Hijo de Dios (20,31; 1 Jn 4,2-3).

Este texto es importante. Invita a reflexionar sobre el valor y la grandeza del ministerio de la Palabra. "La Palabra", que es espíritu y es vida (6,63), sirve para engendrar la fe, para mantenerla, esclarecerla y profundizarla. Comunicar "la Palabra" puede constituir el ideal de una vida (Rom 10,14; Heb 2,2-4).

El objeto de la oración de Jesús en favor de los creyentes es "*la unidad*". El término neutro "uno", que el evangelista ha utilizado hasta cuatro veces, no podía ser más expresivo.

Esa unidad se verifica en dos dimensiones: una horizontal, "*que todos sean uno*" entre ellos (v. 21a. 22b), y otra vertical, "*que también ellos sean uno en nosotros*" (*v.* 21b); "*yo en ellos y tú en mí; que sean consumados en uno*" (v. 23a)[288].

La unidad que debe o debería haber entre los creyentes tiene como modelo la unidad que existe entre el Padre y Jesús, en virtud de la cual donde está uno está el otro: "*Como tú, Padre, en mí y yo en ti… que sean uno como nosotros somos uno*" (v. 21-22b).

Esa unidad entre los discípulos debe ser un signo para el mundo. Y la finalidad de ese signo es que el mundo crea que el Padre ha enviado a su Hijo al mundo. De aquí brota la necesidad y urgencia de la unidad que debe existir entre los cristianos.

Para crear y manifestar ese ser "*uno como nosotros somos uno*",Jesús ha dado a sus discípulos "la gloria que el Padre le ha dado". El

[287] J. F. Randall, "The Theme of Unity in John 17,20-23", *EphTheolLov* 41 (1965) 373-394. M. Pamment, "John 17,20-23", *NovTest* 24 (1982) 383-3. P. Wells, "L'unité vivante de l'Église. Réflexions sur Jean 17", *RevRel* 61 (1990) 17-29. J. E. Staton, "A Vision of Unity – Christian Unity in the Fourth Gospel", *EvangQuart* 69 (1997) 291-305.

[288] S. W. Theron, "'Ina Wsin en'. A multifaceted approach to an important thrust in the prayer of Jesus in John 17", *Neotestamentica* 21 (1987) 77-94.

uso del tiempo perfecto, que acusa actualidad, hace pensar que el evangelista tiene en su mente la realización completa de la glorificación de Jesús por su regreso al Padre. ¿A qué gloria se referirá Jesús? La gloria es la manifestación de la presencia de Dios. Durante su vida, Jesús manifestó "su gloria" en los signos que el Padre le ordenó que hiciera (1,14), como en Caná (2,11) y en la resurrección de Lázaro (11,4.40). Esas mismas obras Jesús se las encomendó a sus discípulos; ellos continuarán manifestando con "signos" la gloria del Padre en Jesús (14,12-13). Pues bien, para quien quiera ver, los discípulos reflejan la gloria del Padre como la reflejó Jesús.

¿En qué consiste esa unidad, objeto de la oración de Jesús? Ante todo, es una unidad que tiene como causa y principio la acción de Dios; no será, pues, fruto exclusivo de las fuerzas humanas. Será una unidad vertical: del Padre y de Jesús con los creyentes, y se producirá porque vivirán de una misma vida: "*Como me envió el Padre, que vive, y yo vivo por el Padre, también el que me come vivirá por mí*" (6,57). Será una unidad horizontal "de los creyentes entre sí", y ésta será posible por el amor mutuo que debe caracterizar a los discípulos de Jesús: "*Éste es mi mandamiento: que os améis unos a otros, como yo os amé*" (15,12; cf. 13,34-35; 15,17; 1 Jn 1,7).

Si atendemos al momento en el que el evangelista redacta su escrito, hacia finales del siglo I, esta unidad pedida por Jesús se amplía y abarca la unidad de espíritu, la unidad de fe, la unidad de verdad, la unidad de doctrina, la unidad de autoridad (Jn 10,16).

El cuarto evangelio deja entrever, en estas circunstancias, las dificultades por las que pasaba la Iglesia de su tiempo, como aparece en la primera carta de Juan (2,22-24; 4,2-6.16; 5,10) y en las cartas pastorales.

La unidad que proclama el capítulo 17 de Juan evoca el texto de Efesios: "*Poniendo empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz. Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a la que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo. Un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos*" (Ef 4,3-6).

La unidad de los discípulos será, pues, un signo y una invitación más para que el mundo crea que Jesús es el Enviado del Padre, y no solamente eso, sino que esa unidad le hará conocer también que el Padre ama a los creyentes con el mismo amor con el que amó a Jesús (14,21.2,3).

El mundo nunca se verá privado de la posibilidad de "ver", para que, si quiere, crea en Jesús.

5. La plegaria suprema de Jesús (17,24-26)

[24] "*¡Padre!, los que me has dado*
quiero que donde estoy yo
también ellos estén conmigo,
para que vean mi gloria,
la que me has dado,
porque me amaste
antes de la creación del mundo".

Hasta este momento, la oración de Jesús había contemplado a los discípulos durante su paso por este mundo. Ahora, Jesús eleva una súplica diferente.

Después de la exclamación "*¡Padre!*", simple y solemne, Jesús expresa su voluntad no mediante un ruego, sino mediante un "quiero" lleno de majestad que es a la vez oración confiada y mandato filial: "*¡Quiero que donde estoy yo también ellos estén conmigo!*" (cf. 12,26). Jesús quiere que los suyos estén donde él está, esto es, en la gloria del Padre, a donde va (16,28).

Y la finalidad es para que vean su gloria, la que el Padre le ha dado antes de la creación del mundo. Los discípulos contemplaron la gloria de Jesús mientras estuvo en la tierra (1,14; 2,11), y la contemplaron con mayor profundidad a la luz del Espíritu Santo (14,26; 17,22), pero contemplarán la gloria de Jesús en toda su plenitud en la Casa del Padre (14,2-3; cf. 2 Cor 3,18; Rom 8,18).

La gloria que Jesús tiene es un efecto del amor que el Padre le profesa: amor exclusivo y único que no conoce principio, sino que existe desde antes de la creación del mundo (17,5). Una vez más, Jesús aparece en la dimensión de su preexistencia eterna.

[25] "*¡Padre justo!*
El mundo no te conoció,
pero yo te conocí
y estos conocieron que tú me enviaste.
[26] *Y les hice conocer tu nombre y se lo haré conocer,*
para que el amor con el que me amaste a mí
esté en ellos y yo en ellos".

Jesús comienza la última parte de su plegaria con una nueva exclamación: "*¡Padre justo!*". Este calificativo de Dios es frecuente en el AT (Is 45,21; Jr 12,1; Sal 116,5; 119,137), y si Dios se muestra justo cuando castiga, se revela inmensamente justo cuando pone en juego su voluntad salvífica y cumple sus promesas de amor y misericordia (Rom 3,26).

Oponiéndose al mundo, que no quiso conocer al Padre (1,10; 8,55), está Jesús, que penetró en los secretos del Padre como Hijo unigénito (1,18), y están los discípulos, que, habiendo aceptado las palabras que Jesús había recibido, reconocieron en él al Enviado del Padre (16,30).

Durante su vida, Jesús dio a conocer a sus discípulos el nombre del Padre, o simplemente al Padre, pero continuará su misión reveladora hasta el fin de los siglos, mediante la acción del Paráclito, el Espíritu de la Verdad, que enviará el Padre en su nombre y que estará con ellos y en ellos para siempre (14,16-17.26).

Jesús termina su oración de manera admirable: "*Para que el amor con el que me amaste a mí esté en ellos y yo en ellos*".

La revelación del Padre que Jesús comunica a sus discípulos produce un efecto sólo perceptible con la luz del Espíritu Santo que está en ellos: hace que el amor eterno, exclusivo y único con el que el Padre amó al Hijo se deposite también en el corazón de los creyentes, y que Jesús mismo venga a habitar en ellos. Los discípulos quedan, de esta forma, transformados en tabernáculos vivientes en los que mora el amor del Padre, del Hijo-Jesús y del Espíritu Santo.

LA EXALTACIÓN POR LA CRUZ (18,1–19,42)

El evangelio de Juan es una biografía antigua en forma dramática. Esta biografía, basada en el modelo de la Sabiduría divina que desciende y retorna a su lugar de origen, cuenta la historia de Jesús como la del Verbo encarnado que lleva a cabo la misión que el Padre le ha confiado: revelar al Padre, quitar el pecado del mundo, entregar voluntariamente su vida para tomarla de nuevo y dar la capacidad de llegar a ser "hijos de Dios" (1,12).

Las autoridades llevan a Jesús a la muerte, pero, paradójicamente, la muerte de Jesús es la hora en la que él realiza su misión en plenitud. La historia se desarrolla en una serie de escenas de reconocimiento hasta que al final se pone la cuestión de si el lector ha reconocido o no, en Jesús, al Verbo eterno[289].

[289] J. Blinzler, *El proceso de Jesús*, Barcelona 1959. X. Léon-Dufour, *Récits de la Passion*, SDB, 1960, 1419-1492. A. J. de Varebeke, "La structure des scènes du récit de la Passion en Joh XVIII-XIX", *EphTheolLov* 38 (1962) 504-522. P. Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Cerf, París 1966. E. Haenchen, "History and Interpretation in the Johannine Passion Narrative", *Interpretation* 25 (1970) 198-219. R. E. Brown, "The Passsion According to John: Chapters 18 and 19", *Worship* 49 (1975) 126-134. J. McHugh, "The Glory of the Cross: The Passion According to St. John", *ClerRev* 67 (1982) 117-127. C. L'Eplattenier, "La Passion dans l'évangile de Jean", *FoiVie* 81 (1982) 25-30. I. de la Potterie, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, Text et Esprit, Cerf, París 1986. R. H. Fuller, "The Passion, Death and Resurrection of Jesus according to St. John", *ChicStud* 25 (1986) 51-63. R. Sullivan, "Jesus' Suffering, Death and Resurrection in the Fourth Gospel", *TheolEduc* 38 (1988) 145-153. D. Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of John*, Liturgical Press, Collegeville, MN 1991. J. Grosjean, "Voilà l'homme" selon Jean 18,1-19,16", *Esprit* [París] 59 (1991) 64-75. R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, vol. I-II, Doubleday, Nueva York 1994. R. A. Culpepper, "The Plot of John's Story of Jesus", *Interpretation* 49 (1995) 347-358.

Diez episodios, desde el prendimiento de Jesús en Getsemaní hasta su sepultura en el jardín, al pie del Calvario, pueden resumir los acontecimientos de su pasión y muerte:

1. El prendimiento de Jesús (18,1-12)
2. Al palacio de Anás (18,13-14)
3. Primera negaciones de Simón Pedro (18,15-18).
4. Interrogatorio en casa de Anás (18,19-24.
5. Segunda y tercera negación de Simón Pedro (18,25-27).
6. El proceso de Jesús ante Pilato (18,28–19,16a).
7. En el Calvario (19,16b-24).
8. Jesús en la cruz (19,25-30).
9. La sangre y el agua (19,31-37).
10. La sepultura de Jesús (19,38-42).

1. EL PRENDIMIENTO DE JESÚS (18,1-12)

1. En el jardín de Getsemaní (18,1-3)

18,1 *Habiendo dicho eso,*
se fue Jesús con sus discípulos
al otro lado del torrente Cedrón,
donde había un jardín,
en el que entraron él y sus discípulos.

Una vez que Jesús elevó su oración por sí mismo, por los que el Padre le había dado y por los que en el transcurso de los siglos creerían en él, bajó de la colina occidental de la ciudad y se dirigió con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón. El evangelista precisa que allí había un "*jardín*". El nombre del lugar era Getsemaní, conocido por los sinópticos (Mc 14,32; Mt 26,36)[290].

[290] G. Richter, "Die Gefangennahme Jesu nach dem Johannesevangelium (18,1-12)", *BibLeb* 10 (1969) 26-39. A. Charbonneau, "L'arrestation de Jésus, une victoire d'après la facture interne de Jean 18,1-11", *SciEsp* 34 (1982) 155-170. M. de Burgos Núñez, "La soberanía salvadora de Jesús en el Relato del Prendimiento (Juan 18,1-11)", *Communio* 28 (1995) 349-369. F. Manns, "Le symbolisme du jardin dans le récit de la passion selon St Jean", *StudBibFrancLibAnn* 37 (1987) 53-80.

2 *También Judas, el que lo entregaba,*
conocía el lugar,
porque muchas veces se había reunido Jesús
aquí con sus discípulos.
3 *Judas, pues,*
habiendo tomado la cohorte y guardias
de parte de los príncipes de los sacerdotes y de los fariseos,
llega aquí con linternas, antorchas y armas.

Juan no relata la oración de Jesús en Getsemaní (Mc 14,32-42 y paralelos); sin embargo, ha consignado su equivalente en la plegaria de Jesús al Padre el día de las palmas (Jn 12,27; cf. 18,11).

Judas conocía el lugar, pues muchas veces había estado Jesús allí con sus discípulos. El apelativo *"el que lo entregaba"* es una frase brevísima pero cargada de sentido. ¡Uno de los Doce, de los escogidos desde la primera hora, del grupo de los amigos y compañeros de misión, ahora lo traiciona...! (cf. 6,71).

Marcos habla de una turba enviada por el sanedrín (príncipes de los sacerdotes, escribas y ancianos). Juan, en cambio, la describe como *"la cohorte y guardias de parte de los príncipes de los sacerdotes y de los fariseos"*. Algunos autores quieren ver en "la cohorte", si no a los seiscientos hombres que normalmente formaban una cohorte romana, al menos un puñado de soldados romanos que participaron en el prendimiento de Jesús. Sin embargo, posiblemente el término "cohorte" no está aquí empleado en sentido técnico, sino amplio, para designar "un cuerpo de tropa", un grupo de policías de los que disponía el sumo sacerdote para guardar el orden público del templo (Jdt 14,11; 2 Mac 8,23; 12,20-22).

En tiempos de Augusto, una *"legión romana"* constaba aproximadamente de seis mil soldados (infantería y caballería), presididos por un legado. La legión se dividía en diez *"cohortes"*, de más o menos seiscientos soldados legionarios cada una, bajo la dirección de un tribuno. La cohorte se subdividía, a su vez, en seis *"centurias"*, con un centurión al frente, el cual tenía bajo sus órdenes a cien soldados.

La iniciativa del arresto viene, pues, de las autoridades judías. La turba iba equipada con lo que había podido tomar: linternas, antorchas, espadas y palos.

2. ACTUACIÓN DE JESÚS (vv. 4-9)

4 *Jesús, pues, sabiendo todo lo que iba*
a venir sobre él, salió y les dice:
"¿A quién buscáis?".
5 *Respondiéronle: "A Jesús el Nazareno".*
Díceles: "Yo soy".
También Judas, el que lo entregaba,
estaba con ellos.
6 *Cuando, pues, les dijo: "Yo soy",*
retrocedieron y cayeron por tierra.
7 *De nuevo, pues, les preguntó:*
"¿A quién buscáis?".
Ellos dijeron: "A Jesús el Nazareno".
8 *Respondióles Jesús:*
"Os he dicho que yo soy;
si, pues, me buscáis a mí,
dejad a éstos partir".
9 *Para que se cumpliera la palabra que había*
dicho: "De quienes me diste, no perdí a ninguno de ellos".

La tradición del prendimiento consignada por Juan refleja una teología más evolucionada que la de los sinópticos. Jesús es dueño absoluto de la situación y de las circunstancias. Es él quien domina y guía los acontecimientos. Él sabe de antemano, con un conocimiento sobrenatural, lo que va a acontecer. No es necesario que Judas lo traicione con un beso. Por eso Juan no habla de ello.

Jesús sale y pregunta: "*¿A quién buscáis?*". Ante la respuesta de la turba: "*A Jesús el Nazareno*", Jesús contesta identificándose con el misterioso y lleno de majestad "*yo soy*" (repetido tres veces: vv. 5.6.8), que recuerda el nombre divino "Yo Soy" revelado a Moisés (Éx 3,14; cf. Jn 8,24.58; 13,19). Ante la respuesta rápida, decisiva y fulgurante de Jesús, llena de su majestad sobrehumana, no es de extrañar que retrocedan y caigan por tierra los instrumentos del mal diabólico (13,27).

Pero, habiendo llegado la "hora" de dar su vida, Jesús se entrega voluntariamente. La escena es grandiosa. No se puede echar mano del Verbo encarnado. Nadie le quita la vida, sino que él la da; nadie lo arresta, sino que él se entrega (10,18).

Puesto que le buscan a él, Jesús ordena que dejen partir a sus discípulos. Para Juan, los discípulos no huyen, no abandonan a Jesús,

sino que sólo se apartan obedeciendo a una orden del Maestro. El evangelista descubre en esto el cumplimiento de una palabra de Jesús: *"De quienes me diste, no perdí a ninguno de ellos"* (17,12). La liberación física de los discípulos es un signo de su salvación espiritual.

3. Reacción de Simón Pedro (vv. 10-11)

10 *Simón Pedro, que tenía una espada,*
la sacó e hirió al siervo del sumo sacerdote
y le cortó la oreja derecha. El siervo se llamaba Maljo.
11 *Jesús dijo a Pedro: "Mete la espada en la vaina.*
El cáliz que me ha dado el Padre ¿no lo beberé?".

Un incidente importante acaece: Simón Pedro hirió al siervo del sumo sacerdote y le cortó la oreja derecha. Muy probablemente, el siervo no era sólo un simple sirviente del sumo sacerdote, sino su representante oficial en esos momentos. Recuérdese que la palabra hebrea *'ébed* puede designar a un personaje importante de la corte.

Para Marcos y Mateo, el incidente del discípulo que hiere al siervo del sumo sacerdote y le arranca la oreja tiene lugar después del prendimiento de Jesús. En cambio, Lucas y Juan colocan el caso antes del arresto. Parece más natural y preferible la tradición de Lucas y de Juan[291].

Marcos y Mateo mencionan simplemente que uno de los asistentes arrancó la oreja del siervo del sumo sacerdote. Lucas y Juan coinciden en afirmar que fue la oreja derecha. La tradición propia de Juan revela que fue Simón Pedro quien dio el golpe y que el siervo se llamaba Maljo.

Jesús reacciona reprochando a Pedro su gesto de violencia. Todo cuanto está sucediendo obedece a los designios de Dios. Jesús debe someterse sin condición a la voluntad de su Padre y apurar el cáliz que le ha dado. "En las comidas judías, el padre llenaba la copa de cada uno de los comensales; de ahí la imagen de la vocación que cada uno recibe de Dios como una copa (Sal 11,6; 16,5). El cáliz de amargura evoca en el AT las pruebas últimas (Is 51,17.22; Jr 25,15.17.28; 49,12; Lm 4,21; Ez 23,31-32). La expresión es uti-

[291] J. D. M. Derrett, "Peter's Sword and Biblical Methodology", *BibOr* 32 (1990) 180-192. A. J. Droge, "The Status of Peter in the Fourth Gospel: A Note on John 18:10-11", *JournBibLit* 109 (1990) 307-311.

lizada por Jesús para designar la pasión (Mc 10,38-39; Mt 20,22-23), y evoca en particular la oración de Getsemaní, a la cual parece que Juan alude (Mc 14,36 y paralelos)"[292].

4. Jesús es arrestado (v. 12)

> 12 *La cohorte, pues, y el tribuno y los guardias*
> *de los judíos cogieron a Jesús y lo ataron.*

Juan habla de la "*cohorte*", el "*tribuno*" (jefe de mil) y los "*guardias*" de los judíos. Más que designar materialmente a la gente que intervino en la aprehensión de Jesús, Juan quiere significar teológicamente que las fuerzas de las tinieblas –el traidor, los romanos y los judíos, instrumentos de Satanás– se aprestan a ir contra Jesús.

2. AL PALACIO DE ANÁS (18,13-14)

Las narraciones de la pasión que leemos en los evangelios son, ante todo, relatos kerigmáticos que nos vienen de la predicación viva de los apóstoles, transmitidos oralmente durante varios años y finalmente consignados por escrito. Siendo así, las narraciones evangélicas concuerdan en los elementos esenciales, pero difieren en los detalles accidentales.

1. Leyendo a Marcos y Mateo (Mc 14,53–15,1; Mt 26,57–27,2)

Jesús es conducido a casa del sumo sacerdote. Marcos no da el nombre; según Mateo, era Caifás. Pedro le sigue de lejos y entra en el palacio. Se sienta con los guardias. Por la noche, tiene lugar la reunión del sanedrín entero, y al interrogatorio sigue la condenación de Jesús como reo de muerte. Vienen los ultrajes a Jesús profeta. Son narradas las negaciones de Pedro. Por la mañana, todo el sanedrín se reúne en consejo contra Jesús. Lo llevan atado y lo entregan a Pilato.

2. Leyendo a Lucas (Lc 22,54-71)

Jesús es conducido a casa del sumo sacerdote, cuyo nombre Lucas no menciona. Pedro logra entrar en el palacio. Tienen lugar las

[292] TOB, Jn 18,12, p. 341.

negaciones. Jesús mira a Pedro, que sale y llora amargamente. Hay una escena de ultrajes a Jesús profeta. Cuando es de día, se reúne el sanedrín y Jesús es llevado al lugar oficial de reunión; allí es interrogado y condenado. Jesús es llevado ante Pilato.

3. Leyendo a Juan (Jn 18,12-28)

1. Jesús es conducido a casa de Anás (vv. 12-14)
2. Simón y otro discípulo siguen a Jesús y entran al palacio del sumo sacerdote (vv. 15-16).
3. La portera pregunta a Pedro si es discípulo de Jesús: él niega y se sienta con los guardias (vv. 17-18).
4. El sumo sacerdote interroga a Jesús sobre sus discípulos y su doctrina (vv. 19-23).
5. Después del interrogatorio, Anás lo envía a Caifás (v. 24).
6. En el patio, Pedro niega nuevamente ser discípulo de Jesús (vv. 25-27).
7. Llevan a Jesús desde casa de Caifás al pretorio (v. 28).

Resumiendo

Los cuatro evangelistas ofrecen una tradición común en cuanto a lo sustancial:

1. Jesús fue conducido al palacio del sumo sacerdote.
2. Fue ultrajado durante la noche.
3. Pedro negó a su Maestro.
4. Jesús fue interrogado en dos sesiones: una, durante la noche; otra, al amanecer.

Pero difieren en estos puntos:

1. Al precisar quién era el sumo sacerdote a cuyo palacio fue conducido Jesús. Marcos y Lucas no dan el nombre; Mateo dice que es Caifás; Juan precisa que fue Anás.
2. Al describir la naturaleza de la sesión nocturna. Para Marcos y Mateo, fue la sesión formal de la condenación de Jesús por el sanedrín. Para Lucas, fue sólo una escena de ultrajes. Para Juan, fue un interrogatorio informal por parte de Anás, que terminó con una bofetada a Jesús.

3. Para Marcos y Mateo, la sesión matutina no tuvo un objetivo nuevo. Para Lucas, en cambio, fue por la mañana cuando condujeron a Jesús al lugar oficial donde se reunía el sanedrín, y allí fue interrogado y condenado. Juan señala solamente que Anás lo envió a Caifás y no narra el juicio condenatorio del sanedrín. La razón de ello es que, para Juan, el asunto estaba ya decidido de antemano (Jn 11,47-53) y sólo le importará el rechazo oficial ante Pilato: el judaísmo optará contra su Mesías no en el curso de un proceso judío, sino ante la faz del mundo (Jn 18,28–19,16a).

Conclusión

Sin tratar de armonizar los diferentes elementos, he aquí una probable sucesión histórica de los acontecimientos:

1. Jesús es conducido desde Getsemaní a casa de Anás.
2. Allí es interrogado por el sumo sacerdote Anás.
3. Siguen los ultrajes por parte de los guardias.
4. Entretanto, Pedro niega a Jesús.
5. Al amanecer, Jesús es conducido desde casa de Anás al palacio de Caifás, o al sanedrín, donde es interrogado y condenado como reo de muerte.

13 *Y (lo) condujeron primeramente a casa de Anás.*
Era, en efecto, suegro de Caifás,
el cual era sumo sacerdote aquel año.

Según la tradición de Marcos y de Lucas, Jesús es llevado a casa del sumo sacerdote. Ninguno de los dos da el nombre del pontífice, pero podría tratarse de Anás o de Caifás, pues ambos son llamados sumos sacerdotes (cf. Lc 8,2; Hch 4,6). Para Mateo, el sumo sacerdote es Caifás. Pero Juan, por su parte, precisa que "*condujeron a Jesús primeramente a casa de Anás*". Creemos que es Juan quien reproduce el dato histórico[293].

Anás fue sumo sacerdote durante los años 6-15 d. C. Hombre sagaz, pudo ver en el puesto de sumo sacerdote a cinco de sus hijos: Eleazar, Jonatán, Teófilo, Matías y Anás. Además, durante los años 18-36 ocupó el cargo su yerno Caifás. Así pues, Anás y su familia

[293] F. J. Matera, "Jesus before Annas: John 18,13-14.19-24", *EphTheolLov* 66 (1990) 38-55.

monopolizaron el puesto del sumo sacerdocio a lo largo de muchos años (del 6 al 62 d. C.) y él pudo gozar durante su vida de un prestigio de patriarca.

Juan aclara, además:

14 *Era Caifás quien había aconsejado a los judíos*
que convenía que un solo hombre muriera por el pueblo.

Con esta nota, Juan intenta afirmar nuevamente que la muerte de Jesús obedece a motivos superiores, de acuerdo con los designios de Dios (cf. 11,49-51).

3. PRIMERA NEGACIÓN DE SIMÓN PEDRO (18,15-18)

El episodio de las negaciones de Pedro es importante. Las mismas dimensiones que los evangelistas han consagrado al relato revelan el especial interés que en él han puesto. Su colocación en la secuencia de los acontecimientos de esa noche es elocuente. Para Marcos y Mateo, las alusiones a Pedro encuadran el juicio del sanedrín contra Jesús. Lucas da más espacio a las negaciones de Pedro que a los ultrajes sufridos por Jesús. Juan coloca el interrogatorio de Anás entre la primera y la segunda negaciones de Pedro. Textos: Mc 14,54.66-72; Mt 26,58.69-75; Lc 22,54b-62; Jn 18,15-27.

Marcos y Mateo, con diferente estilo, señalan que Pedro seguía de lejos a Jesús y que entró en el palacio del sumo sacerdote. Lucas omite la entrada de Pedro en el palacio y lo coloca de improviso en medio de la gente, en el patio. Juan precisa las circunstancias.

18,15 *Pero Simón Pedro y otro discípulo seguían a Jesús.*
Aquel discípulo era conocido del sumo sacerdote
y entró con Jesús al palacio del sumo sacerdote.
16 *Pero Pedro permanecía en la puerta, afuera.*
Entró, pues, el otro discípulo,
el conocido del sumo sacerdote,
y habló a la portera e introdujo a Pedro.

No solamente Pedro (a quien el evangelista llama por su nombre, Simón), sino que también "*otro discípulo*" seguía a Jesús[294].

[294] F. Neirynck, "The 'Other Disciple' in Jn 18,15-16", *EphTheolLov* 51 (1975) 113-141.

Este discípulo era "*conocido del sumo sacerdote*" y entró fácilmente al palacio. ¿Quién es este otro discípulo? De ordinario se piensa que es el mismo "*a quien Jesús amaba*" y generalmente se identifica con Juan, el hijo de Zebedeo (13,23; 19,26; 20,2.3.4.8; 21,7.20). Sin embargo, esta identificación no es decisiva y permanece hipotética. En efecto, ¿cómo explicar que Juan, el pescador de Galilea, fuera conocido del sumo sacerdote? Por esta razón, este discípulo jerosolimitano debió ser un personaje diferente al apóstol Juan.

El evangelista menciona a José de Arimatea y a Nicodemo como personajes cercanos a los círculos de las autoridades de Jerusalén (7,50; 19,38-39). Pero, además, en 12,42 amplía el número de los jerosolimitanos que simpatizaban con Jesús: "*Aun entre los magistrados, muchos creyeron en él, pero por los fariseos no lo confesaban, para no ser excluidos de la sinagoga*". Se puede conjeturar que alguno de esos personajes se identifica con ese misterioso *otro discípulo, el "conocido del sumo sacerdote"*.

En cuanto a Pedro, sólo pudo entrar al palacio de Anás gracias a ese discípulo que intervino en su favor ante la portera.

Las negaciones de Pedro en el evangelio de Juan son las más débiles. Todo sucede como si el evangelista hubiera querido mitigar voluntariamente la actitud de Simón. Las narra porque sucedieron, pero lo hace como a su pesar. Más aún, el capítulo 21 ofrecerá un triple testimonio del amor que Simón Pedro profesa a Jesús. Esta triple declaración de amor será la contrapartida de su triple negación.

Primera negación

17 *Dice, pues, a Pedro la muchacha portera:*
"¿Acaso no eres tú también
de los discípulos de ese hombre?".
Él dice: "¡No soy!".

La primera negación de Pedro tiene lugar en el momento justo en el que entra al palacio. Es la portera quien se dirige a él: "*¿Acaso no eres tú también de los discípulos de ese hombre?*". Pedro contesta con rapidez y superficialidad: "*¡No soy!*". Como se ve, no hay una negación directa de la persona de Jesús, como se lee en Marcos: "*¡Yo no conozco a ese hombre!*" (Mc 14,71). Lo que Pedro niega es ser discípulo suyo.

[18] *Los siervos y los guardias,*
habiendo hecho una hoguera porque hacía frío,
estaban allí y se calentaban.
También Pedro estaba con ellos y se calentaba.

Aunque ya era tiempo de primavera, las noches en Jerusalén, entre marzo y abril, se mantenían frías.

4. INTERROGATORIO EN CASA DE ANÁS (18,19-24)

[18,19] *El sumo sacerdote interrogó a Jesús*
acerca de sus discípulos y sobre su doctrina.
[20] *Jesús le respondió:*
"Yo he hablado en público al mundo.
Yo siempre he enseñado en la sinagoga y en el templo,
a donde todos los judíos concurren,
y nada he hablado en secreto.
[21] *¿Por qué me interrogas?*
Interroga a aquellos que han oído lo que les he dicho.
Ellos saben lo que yo he dicho".
[22] *Habiendo dicho esto, uno de los guardias*
que estaban allí dio a Jesús una bofetada,
diciendo: "¿Así respondes al sumo sacerdote?".
[23] *Le respondió Jesús:*
"Si he hablado mal, muestra dónde está el mal,
pero, si bien, ¿por qué me golpeas?".

Anás interroga a Jesús sobre sus discípulos y su doctrina, pero él se niega a responder directamente y se remite al testimonio de los que le oyeron hablar en la sinagoga o en el templo (Mt 4,23; 26,55; Jn 6,59; 7,4.12.14.26; 10,23; 11,54; 12,59). Esta enseñanza de Jesús en público evoca las palabras de Isaías: *"No he hablado en oculto ni en lugar tenebroso…"* (Is 45,19; cf. Is 48,6)[295].

Una observación oportuna: las palabras de Jesús adquieren especial relieve en el momento en que el evangelio es consignado por escrito. La doctrina de Jesús debe ser aprendida de labios de los discípulos que escucharon personalmente al Maestro. Gracias a la luz del Espíritu y a su asistencia, su testimonio es digno del más alto crédito (cf. 2,22; 14,26; 16,4ss).

[295] A. Mahoney, "A new Look at an Old Problem (John 18,12-14. 19-24)", *CathBibQuart* 27 (1965) 137-144.

Un guardia de los presentes considera la respuesta de Jesús como una injuria al sumo sacerdote y le da una bofetada. El término griego *rápisma*, traducido ordinariamente por "bofetada", puede también significar un golpe dado con una vara, un garrote o un látigo.

Este acto de infamia, en el ámbito de la pasión, esconde una significación particular: es el cumplimiento de los insultos al Siervo de Yahveh: *"Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban, mis mejillas a los que mesaban mi barba. Mi rostro no hurté a los insultos y salivazos"* (Is 50,6).

Con toda dignidad, Jesús respondió: *"Si he hablado mal, muestra dónde está el mal; pero, si bien, ¿por qué me golpeas?"*. Y con estas palabras Jesús redujo al silencio al sumo sacerdote y a los asistentes. No teniendo más qué hacer,

[24] *"Anás lo envió atado a Caifás, el sumo sacerdote"*.

5. SEGUNDA Y TERCERA NEGACIONES DE SIMÓN PEDRO (18,25-27)

Segunda negación

[18,25] *Pero Simón Pedro estaba allí y se calentaba.*
Dijéronle, pues:
"¿Acaso no eres tú también de sus discípulos?".
Él negó y dijo: "¡No soy!".

Como ya hemos señalado, esta segunda negación tiene lugar después del interrogatorio hecho por Anás; más aún, después de que Juan ha escrito que Jesús fue conducido atado a casa de Caifás. Esto es una pequeña incongruencia, pues Simón Pedro se encuentra todavía calentándose en la hoguera (v. 25).

A la pregunta *"¿acaso no eres tú también de sus discípulos?"*, Pedro responde de nuevo muy simplemente, sin negar formalmente a su Maestro: *"¡No soy!"*.

Tercera negación

[26] *Uno de los siervos del sumo sacerdote,*
pariente de aquel a quien Pedro arrancó la oreja,
dice: "¿No te vi yo en el jardín con él?".
[27] *Pero Pedro de nuevo negó.*
Y al instante cantó un gallo.

Esta tercera es la más tenue de las negaciones. Ni siquiera se explicita la materia de la misma. Dado el contexto, Simón niega por tercera vez ser discípulo de Jesús.

Juan no hace comentarios, ni alude a la predicción que Jesús había hecho a Pedro (13,38). Sin embargo, Simón es descubierto delante de todos: no sólo es galileo, sino que fue visto *"en el jardín con él"*. Y, delante de todos ellos, Pedro niega ser discípulo de Jesús...

6. EL PROCESO DE JESÚS ANTE PILATO (18,28-19,16a)

El proceso de Jesús ante Pilato fue de orden político. En las tradiciones evangélicas que lo relatan hay que distinguir dos realidades: el reportaje sustancialmente fiel de los acontecimientos y la interpretación teológica de los mismos (Mc 15,1-15; Mt 27,1-2.11-26; Lc 23,1-25)[296].

La tradición del cuarto evangelio presenta una teología muy evolucionada. El proceso de Jesús ante Pilato tiene un significado decisivo: puede llamarse la final y formal apostasía de los judíos. El motivo dominante es Jesús como *"rey de los judíos"*. Pilato se esfuerza por salvar a Jesús; los judíos luchan para que sea crucificado.

El evangelista presenta siete escenas que se desarrollan a base de diálogos al estilo juanino. Más que reproducir palabras materialmente pronunciadas por Jesús, Juan trata de descubrir, mediante estos diálogos por él construidos, el sentido profundo de las escenas. Estos diálogos son esencialmente portadores de un mensaje teológico.

[296] J. Escande, "Jésus devant Pilate. Jean 18,28-19,24", *FoiVie* 73 (1974) 66-81. B. D. Ehrman, "Jesus' Trial before Pilate: John 18,28-19,16", *BibTheolBull* 13 (1983) 124-131. C. H. Giblin, "John's Narration of the Hearing Before Pilate (John 18,28-19,16a)", *Biblica* 67 (1986) 221-239. A. Charbonneau, "'Qu'as-tu fait?' et 'D'où es-tu?' Le Procès de Jésus chez Jean (18,28-19,16a)", *SciEsp* 38 (1986) 203-219. M. Oliver Roman, "Jesús proclamado rey por un pagano en Jn 18,28–19,22", *Communio* 19 (1986) 343-364. T. Söding, "Die Macht der Wahrheit und das Reich der Freiheit. Zu johanneischen Deutung des Pilatus-Prozesses (Joh 18,28–19,16)", *ZeitTheolKirch* 93 (1999) 35-58. El proceso de Jesús ante Pilato es una grandiosa producción teológica del más alto nivel literario. C. Diebold-Scheuermann, "Jesus vor Pilatus: Eine Gerichtsszene. Bemerkungen zur joh Darstellungsweise", *BibNotiz* 84 (1996) 64-74. El evangelista quiso legitimar para su comunidad a Jesús como el Hijo de Dios y confirmar su fe en él.

Los siete cuadros están dispuestos en una estructura de quiasmos combinados. En el centro está la presentación de “Jesús-Rey”.

1. Pilato y los judíos (vv. 28-32).
2. Jesús y Pilato (vv. 33-38a).
3. Pilato y los judíos (vv. 38b-40).
4. Jesús-Rey (19,1-3).
5. Pilato y los judíos (vv. 4-8).
6. Jesús y Pilato (vv. 9-12a).
7. Pilato y los judíos (vv. 12b-15).

1. Pilato y los judíos (18,28-32)

18,28 *Llevan, pues, a Jesús de casa de Caifás al pretorio.*
Era de mañana. Y ellos no entraron al pretorio
para no mancharse, sino (poder) comer la Pascua.
29 *Salió, pues, Pilato hacia ellos y dice:*
“¿Qué acusación tenéis contra este hombre?”.
30 *Respondieron y le dijeron:*
“Si éste no fuera un malhechor,
no te lo hubiéramos entregado”.
31 *Díjoles, pues, Pilato:*
“Tomadlo vosotros y, según vuestra ley, juzgadlo”.
Dijéronle los judíos:
“No nos está permitido matar a nadie”,
32 *para que se cumpliera la palabra que Jesús había dicho,*
significando de qué muerte debía morir.

Juan proporciona un dato importante. Al llevar a Jesús a la residencia oficial del procurador, los judíos no quisieron entrar para no contaminarse y poder comer la Pascua. Esto quiere decir que las autoridades judías celebrarían la cena pascual oficial la noche del viernes; por tanto, Jesús anticipó litúrgicamente la Pascua para el jueves y durante la cena instituyó la Pascua cristiana, que es la eucaristía.

Como los judíos no quieren entrar al pretorio, Pilato debe salir hacia ellos. Sale, pues, y pregunta: “*¿Qué acusación tenéis contra este hombre?*”. Ellos responden: “*Si éste no fuera un malhechor, no te lo hubiéramos entregado*”. Es una respuesta incorrecta, que denota cierto desprecio hacia el procurador[297].

[297] M. Benéitez, “Un extraño interrogatorio. Jn 18,29-32”, *EstEcl* 68 (1993) 459-496.

Pilato contesta con ironía: "*Tomadlo vosotros y, según vuestra ley, juzgadlo*". Según la ley, la violación del *shabbat* (Éx 31,14; 35,2), la blasfemia (Lv 24,15-16) y otras faltas debían ser penadas con la lapidación. Pilato, pues, les autoriza a que apliquen su ley.

Pero los judíos replican: "*No nos está permitido matar a nadie*". ¿Qué intentan al intervenir de esta manera? ¿Quieren sólo precisar que su intento es matarlo o exigen una clase de muerte especial? En virtud de la reflexión de Juan en el v. 32, podemos pensar que lo que pretenden los judíos es que Jesús sea ajusticiado con el suplicio romano de la cruz, con que se castigaban las sediciones.

Para el evangelista, esta discusión tiene un significado más profundo. Los judíos, sin darse cuenta, están cumpliendo una profecía del Señor: "*… le matarán, pero a los tres días resucitará*" (Mc 10,34; cf. Mt 20,19; Lc 18,33; Jn 6,53ss).

Si, pues, los judíos exigen la crucifixión, Pilato debe instituir una investigación formal del delito. Es lo que presentarán los versículos siguientes.

Nota

Según una exégesis más tradicional, los judíos no podían dar muerte a nadie. Este derecho lo asumió la autoridad romana al convertirse Judea en una provincia del Imperio (año 6 d. C.). En ese caso, lo que piden los judíos es la muerte de Jesús. Que ésta sea mediante crucifixión será una simple consecuencia de que la autoridad romana sea la que condena[298].

2. Jesús y Pilato (18,33-38a)

33 *Entró, pues, de nuevo Pilato al pretorio*
y llamó a Jesús y le dijo: "¿Eres tú el rey de los judíos?".
34 *Respondió Jesús: "¿Dices tú esto por ti mismo*
u otros te lo han dicho de mí?".
35 *Respondió Pilato: "¿Acaso yo soy judío?*
Tu nación y los príncipes de los sacerdotes
te entregaron a mí: ¿qué has hecho?".

298 T. D. Lea, "Who killed the Lord? A Defense against the Charge of Anti-Semitism in John's Gospel", *CriswellTheolRev* 7 (1994) 103-123. La expresión "los judíos" no conlleva un antisemitismo; se refiere a las autoridades judías de Jerusalén, hostiles a Jesús.

[36] *Respondió Jesús:*
"Mi reino no es de este mundo.
Si mi reino fuera de este mundo,
los servidores habrían luchado por mí,
para no ser entregado a los judíos.
Pero, ahora, mi reino no es de aquí".
[37] *Le dijo Pilato: "Conque ¿tú eres rey?".*
Respondió Jesús: "Tú dices: soy Rey.
Yo he nacido para esto, y para esto he venido al mundo:
para dar testimonio de la verdad.
Todo el que es de la verdad escucha mi voz.
[38a] *Le dice Pilato: "¿Qué es verdad?".*

Juan no explicita la acusación presentada por los judíos, pero se adivina por la primera pregunta que Pilato hace a Jesús. Entra, pues, el procurador e interroga a Jesús: "*¿Eres tú el rey de los judíos?"*[299].

Jesús, sin responder a la pregunta, desea precisiones: "*¿Dices tú esto por ti mismo u otros te lo han dicho de mí?*?". En otros términos, ¿sabes tú, por ti mismo, que yo soy un sedicioso que se quiere hacer rey en contra del Imperio? ¿Te has dado cuenta personalmente de mi realeza o eres sólo eco de la acusación de los judíos? La respuesta de Pilato pone en claro las situaciones. Él lo ha sabido por otros.

Una vez que las cosas están claras, el camino allanado y los campos limitados, Jesús puede enseñar a Pilato la naturaleza de su reino: "M*i reino no es de este mundo…, mi reino no es de aquí* [300]. Estas palabras hay que entenderlas bien. En el texto griego, "*mi reino no es de este mundo*", se trata de un genitivo de origen, expresado por la preposición griega "*ek*".

Jesús ha traído el reino de Dios y reino suyo a este mundo y debe estar ciertamente en este mundo. Pero lo que Jesús enseña a Pilato es que su realeza no es de origen humano y no ha brotado de causas y fuentes humanas, como sucede con toda autoridad política en el

[299] C. Boismard, "La royauté universelle du Christ. Jn 18,33-37", *AssembSeign* 65 (1973) 36-46. E. Huerta, "La realeza de Jesús en el cuarto evangelio", *TeolVida* 32 (1991) 213-220.

[300] U. Vanni, "Regno 'non da questo mondo' ma 'regno del mondo'. Il regno di Cristo dal IV Vangelo all'Apocalisse", *StudMiss* 33 (1984) 325-358. D. Hill, "'My Kingdom is not of this world' (John 18,36). Conflict and Christian Existence in the world according to the Fourth Gospel", *IrBibStud* 9 (1987) 54-62.

mundo; su soberanía no obedece a circunstancias temporales. De ser así, no habrían faltado servidores que hubieran luchado para defenderlo. Su reino tiene origen divino, viene de Dios.

Sin comprender a fondo lo que Jesús ha dicho, Pilato comenta: "*Conque, ¿tú eres rey?*". Y Jesús responde: "*Tú dices: soy Rey*". Jesús admite con un "sí" y "no" el título que le da Pilato. Sí, porque, bien entendido, el título es correcto; no, porque su realeza y su reino no son de origen humano. Por eso Jesús revela luego la naturaleza de su soberanía, que responde a la naturaleza de su misión: "*Yo he nacido para esto y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz*"[301].

Estas palabras de Jesús son una síntesis de su origen y de su misión, y sólo son comprensibles a la luz de otras afirmaciones del mismo evangelio (cf. Jn 1,9.18; 3,32-33; 8,47; 10,27; 1 Jn 4,6).

Si el reino de Jesús "no es de aquí", y si él "ha venido al mundo", es que en definitiva tampoco él es de aquí, de este mundo, sino que ha venido con una misión: "*dar testimonio de la verdad*"; esto es, comunicarle al mundo la verdad de Dios y su plan de salvación, y darle a conocer todas las palabras que él ha escuchado de su Padre: en definitiva, de toda su doctrina. Más aún, Jesús mismo es la Verdad, como declaró en los coloquios con sus discípulos horas antes (14,6). Por eso agrega: "*Todo el que es de la verdad escucha mi voz*". Estas palabras no son otra cosa que una variante de aquel otro *logion*: "*Mis ovejas escuchan mi voz, y yo las conozco, y me siguen, y yo les doy vida eterna*" (Jn 10,27s).

La respuesta de Jesús ha superado totalmente la comprensión de Pilato. No se muestra ni escéptico, ni indiferente, sino aturdido, y sólo puede balbucir: "*¿Qué es verdad?*[302].

La escena reproduce el sentido de los hechos pasados, pero también lleva un mensaje para los destinatarios del Evangelio y para el Imperio. Roma no debe inquietarse ante el cristianismo, que va extendiéndose por todas partes. Su Rey, Jesús, no es un rey político y terrestre a quien se deba temer. Su reinado y su soberanía son de origen divino, como él mismo. Su misión consiste en revelar "la Verdad", que es él mismo y todo cuanto ha oído de su Padre, y sólo

[301] J. Comblin, "Tu l'as dit: Je suis Roi", *VieSpir* 504 (1964) 398-417. J. D. M. Derrett, "Christ, King and Witness (John 18,37)", *BibOr* 31 (1989) 189-198.

[302] B. Schwank, "Was ist Wahrheit? (Joh 18,38)", *ErbAuf* 47 (1971) 487-496.

los que son de él podrán escuchar su voz y recibir vida eterna, porque el Padre se los ha dado (Jn 6,44; 17,6).

3. Pilato y los judíos (18,38b-40)

38b Y, habiendo dicho esto,
se dirige de nuevo a los judíos y les dice:
"Yo no encuentro ninguna causa en él.
39 Pero como tenéis la costumbre de que os conceda
la libertad de uno en la Pascua,
¿queréis que os suelte al rey de los judíos?".
39 Gritaron de nuevo diciendo:
"¡No a ése, sino a Barabbás!".
(Barabbás era un salteador.)

Después del coloquio con Jesús, Pilato se dirige a los judíos y confiesa públicamente ante ellos: *"Yo no encuentro ninguna causa en él"*. Y según la costumbre de conceder la libertad a un preso con ocasión de la Pascua, les propone soltar al "rey de los judíos". Este ofrecimiento de Pilato parece totalmente incongruente: ¿cómo se le ocurre ofrecer la libertad a aquel a quien han llevado precisamente para que sea condenado a muerte? Por eso, con toda razón, ellos gritaron: *"¡No a ése, sino a Barabbás!"(Barabbás era un salteador*[303]*.)*

La presentación de Juan se acerca a la de Lucas. Ambas son breves y concisas y no guardan los detalles que en Marcos y Mateo daban colorido a la escena.

En Juan, como en Lucas, Barabbás no es el líder revolucionario y famoso que se ha sublevado contra la autoridad, sino que es un simple salteador, digno de lo que merece un bandido.

4. Ultrajes a Jesús-Rey (19,1-3)

19,1 Entonces Pilato tomó a Jesús y lo flageló.
2 Y los soldados, habiendo tejido
una corona de espinas, la pusieron sobre su cabeza
y lo envolvieron en un manto de púrpura,
3 y venían a él y decían:
"¡Salve, rey de los judíos!",
y le daban bofetadas.

303 A. Bajsic, "Pilatus, Jesus und Barabbas", *Biblica* 48 (1987) 7-28.

Juan introduce, en el centro del proceso ante Pilato, la flagelación de Jesús y una escena de ultrajes. Los soldados romanos tejen una corona de espinas que ponen sobre la cabeza de Jesús. Le visten con un manto de púrpura y luego, mofándose de él, lo aclaman, diciendo: "*¡Salve, rey de los judíos!*", y le dan bofetadas. Es interesante señalar que en el pasaje evangélico que va de 18,33 a 19,21 hay doce menciones de Jesús como "rey", y, entre ésas, seis veces aparece expresamente el título "rey de los judíos".

Esta escena es colocada por Marcos y Mateo al final del proceso (Mc 15,16-20; Mt 27,27-31). Fundamentalmente, ofrecen los mismos elementos. Marcos y Mateo aluden a salivazos que Juan omite. Lucas suprime este relato, pero ofrece un equivalente en los desprecios y burlas que sufre Jesús por parte de Herodes (Lc 23,11).

Este pasaje de ultrajes insiste en la condición de Jesús como Rey y rey de los judíos, a diferencia de los ultrajes en casa de Anás, que tocaban a Jesús en su calidad de Profeta-Siervo de Yahveh. Este acontecimiento es el cumplimiento de los anuncios proféticos de Jesús (Mc 10,33-34 y paralelos). Respecto al momento en el que tuvieron lugar estos ultrajes a Jesús como Rey, hay que seguir el orden de Juan.

Pilato, viendo, por una parte, que la multitud se agitaba y exigía la muerte de Jesús y, por otra, que era inocente, acudió a un expediente que le permitiera darle la libertad: sujetó a Jesús a los escarnios de la soldadesca, que lo coronaron rey de irrisión. Posiblemente a esto se refiere el castigo que Lucas menciona en 23,16.22.

Los ultrajes burlescos debieron, pues, tener lugar a la mitad del proceso. No así la flagelación, que era el preludio oficial de toda crucifixión. Ésta se llevó a cabo una vez dada la sentencia de muerte, inmediatamente antes de conducir a Jesús al Calvario[304].

El ajusticiado era amarrado, abrazado, a una columna, dejando al descubierto la espalda, donde recibía los más duros latigazos de los verdugos. Los soldados, legionarios romanos, eran los encargados de infligir el castigo.

Para la flagelación romana *(verberatio)* se empleaba el *flagrum*, un látigo que tenía puño de madera y varias correas de cuero, de cuyas extremidades pendían huesecillos y bolas de metal con garfios.

[304] J. Radermakers, *Flagellation*, DEB, p. 483.

El flagelo o *flagellum* era un látigo de material más delgado, también de cuerdas de cuero o nervios de buey, y, por consiguiente, más doloroso, ya que desgarraba la carne más fácilmente. La flagelación era un castigo tan cruel e inhumano que con frecuencia acarreaba allí mismo la muerte de la víctima. Así fue flagelado Jesús.

Ningún evangelista quiso describir la terrible y dolorosísima escena de la flagelación, que debió dejar exhausto a Jesús.

5. Pilato y los judíos (19,4-8)

4 *Y Pilato salió de nuevo fuera y les dice:*
"He aquí que os lo traigo fuera para que
sepáis que no encuentro en él ningún motivo".
5 *Jesús salió fuera, llevando la corona de espinas*
y el manto de púrpura, y les dice:
"¡He aquí al hombre!".
6 *Cuando lo vieron, los príncipes de los sacerdotes*
y los servidores gritaron diciendo:
"¡Crucifica, crucifica!".
Pilato les dice: "Tomadlo vosotros y crucificadlo,
porque yo no encuentro en él motivo".
7 *Respondiéronle los judíos:*
"Nosotros tenemos una ley
y, según la ley, debe morir,
porque se ha hecho hijo de Dios".
8 *Pilato, pues, cuando oyó esta palabra,*
se llenó de más de temor.

Pilato sale de nuevo hacia la muchedumbre y, por segunda vez, reconoce públicamente la inocencia de Jesús: "*No encuentro en él ningún motivo*". Entonces aparece Jesús llevando la corona de espinas y el manto de púrpura. Y mostrándolo, dice Pilato: "*¡He aquí al hombre!*". El procurador intentaba con ello despertar un sentimiento de lástima y de compasión hacia aquel pobre inocente. Pero en vano[305].

[305] J. Suggit, "John 19,5: 'Behold the man'", *ExpTimes* 94 (1983) 333-334. C. Panackel, *Idou o anthropos. An Exegetico-Theological Study on the Text in the Light of the Use of the Term Anthropos Designating Jesus in the Fourth Gospel*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1988. B. Schwank, "Ecce homo", *ErbAuf* 65 (1989) 81-84. D. Böhler, "'Ecce homo!' (John 18,5) ein Zitat aus dem Alten Testament", *BibZeit* 37 (1993) 88-92. El autor sugiere una referencia a 1 Sm 9,17 (LXX). Jesús es presentado como el rey de Israel.

Con la frase solemne de "*¡he aquí al hombre!*", el evangelista pudo tener presente algún texto de la Escritura, como el referente al sufriente Siervo de Yahveh (Is 52,14-15) o el texto regio de 1 Sm 9,17 (LXX): *"Samuel vio a Saúl, y el Señor le dijo: '¡He aquí al hombre!'"*.

Los sacerdotes y sus servidores, al verlo, gritan: "*¡Crucifica, crucifica!*", a lo que Pilato, contrariado, responde: "*Tomadlo vosotros y crucificadlo, porque yo no encuentro en él motivo*". Es la tercera vez que Pilato confiesa la inocencia de Jesús.

Intervienen luego los judíos, descubriendo la verdadera causa que les ha movido a condenar a Jesús, un motivo religioso: "*Nosotros tenemos una ley y, según la ley, debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios*".

Sí, Jesús, en diversas ocasiones, se había presentado con atributos que sólo competen a Dios. Consiguientemente, se había hecho igual a Dios (5,18), y esto era para los judíos una blasfemia (10,33) que, según la ley (Lv 24,26), debía ser castigada con la muerte. Más aún, cuando Jesús es acusado de ser el Hijo de Dios, se le acusa no sólo de blasfemia, sino también de ser un falso profeta que hizo signos para autentificar sus pretensiones y apartar al verdadero judío de la Ley de Moisés.

Inconscientemente, Pilato y los judíos eran instrumentos para la realización del plan divino: "*Como Moisés elevó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea elevado el Hijo del hombre, para que todo el que crea en él tenga vida eterna*" (Jn 3,14-15).

Habiendo oído las palabras de los judíos, Pilato se llenó de más temor

6. Jesús y pilato (19,9-12a)

9 *Y entró al pretorio de nuevo y dijo a Jesús:*
"¿De dónde eres tú?".
Pero Jesús no le dio respuesta.
10 *Dice, pues, Pilato:*
"¿A mí no me hablas?
¿No sabes que tengo poder para darte libertad
y que tengo poder para crucificarte?".
11 *Respondió Jesús:*
"No tendrías poder alguno contra mí

si no te hubiera sido dado de lo Alto.
Por eso, el que me entregó a ti
tiene mayor pecado".
[12a] *Desde entonces, Pilato buscaba darle libertad.*

Entra nuevamente Pilato y pregunta a Jesús: "*¿De dónde eres tú?*". Jesús no responde nada. La respuesta de quién es Jesús brota de todo el evangelio de Juan (cf. 1,18; 3,13.16.31; 6,62; 7,28; 8,14; etc.).

Pilato insiste y Jesús contesta: "*No tendrías poder alguno contra mí si no te hubiera sido dado de lo Alto. Por eso, el que me entregó a ti tiene mayor pecado*". Pilato es únicamente instrumento de los planes divinos. Si puede condenar a Jesús es porque ha recibido de Dios ese poder. En definitiva, si Jesús, el Hijo de Dios, muere, es porque tiene poder para dar voluntariamente su vida y para volverla a tomar, según el mandato que ha recibido de su Padre (10,17-18)[306].

Pilato, impresionado, y tal vez con un poco de superstición, buscaba la manera de dar libertad a Jesús.

7. Pilato y los judíos (19,12b-16a)

[12b] *Pero los judíos gritaron diciendo:*
"Si das libertad a éste, no eres amigo de César:
todo el que se hace rey se opone a César".
[13] *Pilato, pues, habiendo oído estas palabras,*
condujo fuera a Jesús y (lo) sentó sobre el tribunal,
en el lugar llamado Litóstrotos, en hebreo Gabbathá.
[14] *Era la Preparación de la Pascua,*
era como la hora sexta, y dice a los judíos:
".He aquí a vuestro rey!".
[15] *Ellos gritaron:*
¡Quita, quita! ¡Crucifícale!".
Pilato les dice:
"¿A vuestro rey crucificaré?".
Los príncipes de los sacerdotes respondieron:
"¡No tenemos rey, sino césar!".
[16a] *Entonces se lo entregó para ser crucificado.*

[306] A. Urbán, *El origen divino del poder. Estudio filológico e historia de la interpretación de Jn 19,11a*, Estudios de Filología Neotestamentaria 2, El Almendro, Córdoba 1989.

Los judíos sienten que la víctima se les escapa y vuelven a la carga esgrimiendo un argumento nuevo: "*Si das libertad a éste, no eres amigo de César: todo el que se hace rey se opone a César*".

Aparece nuevamente la motivación de Jesús-Rey. El procurador se da cuenta de que el asunto se le complica: él mismo comienza a correr peligro, pues una denuncia a Roma pondría fin a su carrera política. Atemorizado, cede: "*Habiendo, pues, oído estas palabras, condujo fuera a Jesús, lo sentó sobre el tribunal, en el lugar llamado Litóstrotos, en hebreo Gabbathá*"[307].

El *bema* es el trono o tribuna desde donde se emiten las sentencias. El evangelista describe el sitio con solemnidad. El sitial está colocado sobre el *Litóstrotos*, en hebreo *Gabbathá*, estrado de piedras de colores que se eleva delante del palacio. Al dar el nombre en griego y en hebreo, el autor quiere expresar el significado profundo de la acción de Pilato[308].

Pilato sentó a Jesús en el trono y, en tono de burla, dijo a los judíos: "*¡He aquí a vuestro rey*!". En cuanto al evangelista, cuando escribe esto, tiene la intención de presentar a Jesús sentado en el sitial de su exaltación. En el nivel humano, Jesús es el acusado y es el condenado, pero, en el nivel de la historia salvífica, Jesús es el supremo Magistrado a quien el Padre ha dado el poder universal de juzgar a todos los hombres (cf. 5,27.30).

Los judíos, habiendo visto a Jesús y habiendo oído a Pilato, clamaron: "*¡Quita, quita! ¡Crucifícale*!". Pilato, como última tentativa unida a una fina ironía, les dice: "*¿A vuestro rey crucificaré?*". Pero los sacerdotes, como representantes del pueblo, exclaman: "*¡No tenemos rey, sino césar!*".

El pueblo judío, en las personas de sus dirigentes religiosos, rechaza formalmente a Jesús, su Mesías, su Rey Ungido, al Hijo de Dios, sentado en el sitial reservado al juez. Es el clímax de la apostasía. El evangelista lacónicamente escribe: "*Entonces se lo entregó para ser crucificado*".

[307] I. de la Potterie, "Jésus, roi et juge d'après Jn 19,13", *Biblica* 41 (1960) 217-247. J. O'Rourke, "Jn 19,13: eis ton topon", *CathBibQuart* 25 (1963) 124-126. M. Balagué, "'Y lo sentó en el tribunal' (Jn 19,13)", *EstBíb* 33 (1974) 66-81. J. Trebolle Barrera, "Posible sustrato semítico del uso transitivo o intransitivo del verbo ekáthisen en Jn 19,13", *FilolNT* 4 (1991) 51-54.

[308] R. Robert, "Pilate a-t-il fait de Jésus un juge? ekáthisen epi bématos (Jean XIX, 13)", *RevThom* 83 (1983) 275-287.

La precisión del v. 14: *"Era la Preparación de la Pascua, era como la hora sexta*, está preñada de contenido teológico. El rechazo de Jesús y su sentencia de muerte coincidían con el momento en el que, en el templo, comenzaban los preparativos para la inmolación de los corderos de Pascua, corderos de liberación.

Jesús marchaba también a la muerte, y su sacrificio tenía asimismo un sentido de liberación; más aún, de salvación total en un nivel superior. Era el término de la Pascua judía. En lo sucesivo ya no serían necesarias las víctimas-animales, ofrecidas en el templo de Jerusalén. Estaba instaurándose una *nueva Pascua,* con un *nuevo y único Cordero:* Jesús, *"el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo"* (Jn 1,29).

7. EN EL CALVARIO (19,16b-24)

1. La crucifixión (19,16b-18)

19,16b Tomaron, p*ues, a Jesús.*
17 *Y cargando su cruz, salió*
hacia el llamado "lugar del Cráneo",
que en hebreo se dice Golgotá,
18 *donde lo crucificaron,*
y con él a otros dos, uno a cada lado,
y en medio Jesús.

Jesús carga su cruz

Echaron mano, pues, de Jesús. Era costumbre que el reo cargara su propia cruz. Ordinariamente, el ajusticiado sólo cargaba el madero horizontal o *patíbulum,* que medía unos 1,80 metros y cuyo peso podía oscilar entre 35 y 55 kilos. El mástil vertical o *stipes* estaba ya preparado en el sitio del suplicio y tenía entre dos y medio y tres metros de altura[309].

Simón de Cirene

Por los sinópticos sabemos que Jesús, exhausto por la agonía, la vigilia, los ultrajes, la coronación de espinas y la flagelación, ya no podía llevar el travesaño de la cruz y que obligaron a un transeún-

[309] J. de Fraine – P. Haudebert, *Crucifixion,* DEB, 317-318. R. A. Culpepper, "The theology of the Johannine passion narrative: John 19,16b-30", *Neotestamentica* 31 (1997) 21-37. Juan interpreta la muerte de Jesús con un significado eclesiológico. Para Juan, la Iglesia tuvo su origen en la cruz, y ahí se revela el designio de Dios para la Iglesia.

te, Simón de Cirene, a que lo tomara. Esto debió ser poco después de salir del pretorio. Simón no ayudó a Jesús, sino que le cargaron la cruz para llevarla detrás de él (cf. Mc 15,21).

El Calvario

"El Calvario", el nombre con el que designamos el sitio donde Jesús fue crucificado, tiene su origen en la versión latina, que ha traducido por "*Calvariae locus*" ("lugar de la Calavera") el texto griego "lugar del Cráneo", el cual, a su vez, es la significación del arameo *golgotá*, en hebreo *gulgólet* ("cráneo"), pequeña elevación rocosa. La leyenda hace de este sitio el lugar del entierro del cráneo de Adán.

La crucifixión

La cruz de Jesús pudo ser en forma de T (*crux commissa*) o según la forma tradicionalmente conocida: † (*crux immissa)*. Los brazos del condenado podían ser sujetados a la cruz mediante cuerdas o clavos. En nuestro caso, por el relato de la resurrección en Jn 20,25, sabemos que Jesús fue sujetado a la cruz mediante cuatro clavos. Muy probablemente, Jesús fue primero clavado en el palo transversal y luego subido por los soldados al mástil vertical mediante cuerdas. Además, en el mástil vertical había dos soportes: uno a la altura de la entrepierna, llamado *sedile*, y otro en la parte baja, que recibía las plantas de los pies.

Ni Juan ni los sinópticos describen la escena de la crucifixión, considerada por Cicerón como "el más cruel y el más terrible de los suplicios"[310]. Desnuda e inmóvil, la víctima estaba expuesta al dolor, a los insultos, a la sed. Esta situación podía durar días, a menos que se le practicara al crucificado el *crurifragium*, "rompimiento de piernas", o se le diera "un golpe de lanza".

Junto con Jesús fueron crucificados otros dos, a quienes Marcos y Mateo llaman "*ladrones*" y Lucas tiene por "*malhechores*". Los cuatro evangelistas ponen de relieve que Jesús ocupaba el centro.

2. *"El rey de los judíos" (19,19-22)*

[19] *Pilato escribió también una inscripción*
y la colocó sobre la cruz. Estaba escrito:
"Jesús, el Nazareno, el rey de los judíos".

[310] M. T. Cicerón, *In Verrem* 5,64: "*Ut crudelissimi teterrimique supplicii*". Cf. *Pro Rabirio* 4.

[20] *Esta inscripción la leyeron muchos de los judíos,*
porque el lugar en el que Jesús fue crucificado
estaba cerca de la ciudad,
y estaba escrita en hebreo, en latín, en griego.
[21] *Los príncipes de los sacerdotes de los judíos*
decían a Pilato:
"No escribas: 'El rey de los judíos',
sino que éste dijo: 'Soy rey de los judíos'".
[22] *Respondió Pilato: "¡Lo que he escrito, he escrito!".*

Sobre la parte superior de la cruz se colocaba la causa de la condenación o *títulus*. Esta tablilla era llevada por el reo, colgada al cuello, durante la travesía por las calles de la ciudad. El *títulus*, en el caso de Jesús, decía: "*¡Jesús, el Nazareno, el rey de los judíos!*".

Aunque con pequeñas variantes, los cuatro evangelistas coinciden en la afirmación fundamental de que Jesús fue crucificado como "el rey de los judíos". Así debió quedar archivado el proceso de Jesús y la causa de su condenación.

Juan nos proporciona notas complementarias. Dice que la inscripción estaba en tres lenguas: hebreo, latín y griego. El hebreo, o con mayor precisión el arameo, era la lengua del país. El latín era el idioma oficial del Imperio romano. El griego era la lengua común.

El texto de la inscripción no agradó a las autoridades judías, y reclamaron al procurador. Pero Pilato ya había cedido demasiado. Les había entregado a Jesús en contra de su voluntad y no estaba dispuesto a hacer más concesiones.

Los cuatro versículos que Juan dedica al título "*Jesús, el Nazareno, el rey de los judíos*" revelan la importancia que el evangelista da a la escena.

Juan está poniendo en juego su procedimiento del doble sentido. Sirviéndose de la acusación ficticia por la que fue condenado, decirse "rey de los judíos" (18,33), Juan confiesa que Jesús fue crucificado verdaderamente como "*el rey de los judíos*". A la reclamación de los sacerdotes: "*No escribas: 'El rey de los judíos', sino que éste dijo: 'Soy rey de los judíos'*", la respuesta tajante de Pilato: "*¡Lo que he escrito, he escrito!*", refuerza el pensamiento del evangelista. Jesús murió siendo "el rey de los judíos", esto es, *el Mesías*, pero con todo su sentido y en toda su amplitud.

3. Repartición de las vestiduras (19,23-24)

> [23] *Los soldados, cuando hubieron crucificado*
> *a Jesús, tomaron sus vestidos e hicieron*
> *cuatro partes, una para cada soldado,*
> *y la túnica. La túnica era sin costuras,*
> *tejida de una pieza desde arriba.*
> [24] *Dijéronse, pues, entre sí:*
> *"No la rasguemos, sino echemos una suerte*
> *sobre ella, para ver de quién es".*
> *Para que se cumpliera la Escritura:*
> *"Dividiéronse mis vestidos*
> *y sobre mi túnica echaron suertes".*
> *Los soldados, pues, hicieron eso.*

Una vez concluida la crucifixión, los soldados –Juan nos informa de que fueron cuatro– se repartieron las vestiduras de Jesús, haciendo cuatro partes. Pero como la túnica no estaba hecha de partes unidas, sino tejida sin costuras, de una sola pieza desde arriba, no quisieron rasgarla, sino que echaron suertes para ver a quién le tocaba. La túnica de Jesús era una obra costosa; seguramente, el regalo precioso de alguna persona que estimaba al Maestro.

Sin duda alguna, Juan ve en la *túnica sin costuras* un simbolismo, que no es fácil descifrar. En tiempos difíciles para la Iglesia, san Cipriano quiso descubrir en la túnica sin costuras a "*la Iglesia una*", sin divisiones. La túnica indivisible, que está íntimamente asociada al cuerpo del Señor, puede simbolizar la unidad de los creyentes que están unidos al Señor y se alimentan de su cuerpo, en contraste con la división de los judíos, escindidos en facciones a causa de él (7,43; 9,16; 10,19).

El evangelista descubre también en el incidente de la túnica el cumplimiento de una palabra del salmo 22,18: "*Dividiéronse mis vestidos y sobre mi túnica echaron suertes*".

8. JESÚS EN LA CRUZ (19,25-30)

La contemplación que los evangelistas han hecho de Jesús en la cruz es sobria, pero rica en penetración religiosa. Cada uno percibe un rasgo o detalle particular (Mc 15,29-32.34-37; Mt 27,39-44.46-50; Lc 23,33-46).

Marcos y Mateo han descubierto el desamparo del alma de Jesús: "*¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?*".

Lucas ha recogido de labios de Jesús dos palabras de perdón y de misericordia: "*¡Padre, perdónales…!*" y "*¡hoy estarás conmigo en el paraíso!*", y ha penetrado en la actitud confiada y filial que tuvo Jesús en el instante de expirar: "*¡Padre, en tus manos entrego mí espíritu!*".

Juan ha transmitido el testamento espiritual del corazón de Jesús: "*¡Mujer, he ahí a tu hijo! ¡He ahí a tu madre!*, y ha intuido la plena realización del plan salvífico de Dios al recoger dos palabras augustas de Jesús: "*¡Tengo sed!*" y "*¡está terminado!*".

I. "¡Mujer, he ahí a tu hijo! ¡He ahí a tu madre!" (19,25-27)[311]

a) Las santas mujeres (19,25; cf. Mc 15,40-41; Mt 27,55-56; Lc 23,49)

Después de narrar el reparto de las vestiduras de Jesús entre los soldados, Juan nos describe la siguiente escena:

[25] Pero estaban al lado de la cruz de Jesús
su madre y la hermana de su madre,
María la (esposa) de Clopás
y María la Magdalena.

Se trata de cuatro personas. "*La hermana de su madre*" y "*María la esposa de Clopás*" son diferentes: de identificarse, llevarían el mismo nombre María la madre de Jesús y su hermana, lo cual no parece verosímil.

En Marcos y en Mateo se habla de tres mujeres en particular:

– Marcos: María la Magdalena; María, madre de Santiago el Pequeño y de Joset, y Salomé.
– Mateo: María la Magdalena; María, madre de Santiago y de Joset, y la madre de los hijos de Zebedeo.

[311] A. Feuillet, "Les adieux du Christ à sa Mère (Jn 19,25-27) et la maternité spirituelle de Marie", *NouvRevThéol* 86 (1964) 469-489. A. Feuillet, "L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19,25-27)", *Biblica* 47 (1966) 169-183, 361-380, 557-573. F. Spedalieri, "Il Testamento del Signore (Jn 19,25-27)", *EphMar* 17 (1967) 55-87. M. Zerwick, "La hora de la madre (Jn 19,25-27)", *RevistBíb* 30 (1968) 197-205. I. de la Potterie, "La parole de Jésus 'Voici ta Mère' et l'accueil du Disciple (Jn 19,27b)", *Marianum* 36 (1974) 1-39. J. L. C. Monge, "La mujer al pie de la cruz (Jn 19,25-27)", *EphMar* 43 (1993) 339-348. M. Schöni, "The Mother at the Foot of the Cross. The Key to the Understanding of St. John's Account of the Death of Jesus", *NESTTheolRev* 17 (1996) 71-95. La madre de Jesús representa la herencia de Israel que ha pasado a la Iglesia a través de la fe en el Crucificado, rey de los judíos.

La identificación de María de Magdala es clara. Según Lc 8,2, Jesús había expulsado de ella siete demonios. Esta María Magdalena es diferente de la pecadora anónima de Lc 7,36, y de María la hermana de Lázaro y de Marta (Jn 11,1).

La identificación de las otras dos mujeres es hipotética, pero se puede conjeturar que:

- La hermana de la madre de Jesús es la Salomé mencionada por Marcos, y es la madre de los hijos de Zebedeo, según Mateo. Por lo tanto, Santiago y Juan eran primos de Jesús por el lado materno.
- María la esposa de Clopás (hermano tal vez de José el carpintero) es María, madre de Santiago y de Joset, según Marcos y Mateo. Por lo tanto, Santiago el Pequeño y Joset eran primos de Jesús por parte de su padre legal (cf. Mc 6,3; Mt 13,55).

Estas tres mujeres eran sólo las más importantes o las más conocidas, porque cuando Jesús "*estaba en Galilea, le seguían y le servían*". Pero, según Marcos y Mateo, había otras muchas mujeres "*que habían subido con él a Jerusalén*" y miraban de lejos. Además, según Lucas, "*estaban allí todos sus conocidos*" (23,49).

b) "¡Mujer, he ahí a tu hijo!… ¡He ahí a tu madre!" (Jn 19,26-27)

26 *Jesús, pues, habiendo visto a la madre,*
y allí presente al discípulo que amaba,
dice a la madre:
"¡Mujer, he ahí a tu hijo!".
27 *Luego dice al discípulo:*
"¡He ahí a tu madre!".
Y desde aquella hora
la recibió el discípulo como suya.

El pasaje de María al pie de la cruz es de una importancia capital para comprender el papel que, en el plan divino de la salvación de los hombres, toca a la Virgen María, la madre de Jesús.

Las palabras que Jesús dirige a la madre y al discípulo son de esas que, en el cuarto evangelio, deben comprenderse en dos niveles porque miran dos perspectivas. Son palabras que entrañan dos sentidos homogéneos: uno llano, de superficie, fácilmente comprensi-

ble, y otro de profundidad, en el que principalmente se hallan las intenciones doctrinales del autor:

El sentido llano: Jesús, clavado en la cruz y a punto de morir, viendo que su madre se queda sola, la confía con amor filial a los cuidados del discípulo que más quiere.

El sentido profundo: El sentido de profundidad es el que ocupa el primer lugar en las intenciones teológicas del evangelista. Para comprenderlo hay que atender al análisis detenido de cada una de las palabras del relato y a otro pasaje paralelo del mismo cuarto evangelio.

– La madre y el discípulo a quien ama

Jesús está en lo alto de la cruz. En el evangelio de Juan, da la impresión de que Jesús va guiando cada uno de los acontecimientos de su pasión. Desde allí, contempla el cuadro de personas que le acompañan. Son cinco. Fija entonces su atención en dos de ellas: en "*la madre*" y en "*el discípulo a quien ama*". Es de advertir que el evangelista no escribe "habiendo visto a *su* madre", sino simplemente "*a la madre*", y de nuevo escribe: "*Dice a la madre*". La razón de esto es que, en la mente del evangelista, María, sin dejar de ser la madre de Jesús, va a pasar a ser también "la madre", en un sentido más amplio. Será la madre de todo discípulo, objeto del amor de Cristo.

– "¡Mujer, he ahí a tu hijo!... ¡He ahí a tu madre!"

La expresión "*¡mujer!*" encierra especial veneración y respeto; sin embargo, no es normal en esos momentos supremos de dolor. La expresión que brota espontánea es "madre", "mamá". Si, a pesar de eso, Jesús se dirige a su madre llamándola "*mujer*" es porque tiene especiales intenciones y en esa palabra quiere depositar un sentido particular.

En el evangelio de Juan, solamente en otra ocasión aparece la madre de Jesús. Es en la boda de Caná (2,1-11), y allí también Jesús la llama con el título solemne de "mujer": "*Y, habiendo faltado vino, la madre de Jesús le dice: 'No tienen vino'. Y le dice Jesús: '¡Qué hay entre tú y yo, mujer! ¡Todavía no llega mi hora!'*" (Jn 2,3-4).

El sentido de la última frase era, en aquellas circunstancias, una invitación y una cita para cuando llegara "la hora" de Jesús. Y en la pasión y en la cruz, esa "hora" ha llegado: es ahora.

En la boda de Caná, su madre intervino para que Jesús manifestara su gloria con su primer signo: la conversión del agua en vino, el último día de la semana de su epifanía mesiánica. Ahora, en el último día de la vida terrestre de Jesús, al pie de la cruz y en el momento de la exaltación mesiánica del Hijo del hombre, ¿cuál será la intervención de su madre? ¿Qué papel va a jugar? ¿Qué función va a desempeñar?

Hay que señalar, desde luego, la presentación bien estudiada que el evangelista hace de las palabras de Jesús. A primera vista, es la madre quien es encomendada a los cuidados filiales de su discípulo amado, pero la realidad es totalmente otra: *es el discípulo preferido quien es encomendado a los cuidados maternales de la mujer*. Por eso dice Jesús: "*¡Mujer, he ahí a tu hijo!*", y luego, como subrayando la misión que acaba de recibir la mujer, a manera de recomendación, dice al discípulo: "*¡He ahí a tu madre!*".

Por consiguiente, Jesús invita, por una parte, a la mujer a que intervenga con un oficio maternal más amplio que sólo ser su madre; es decir, que sea también "*la madre*" del discípulo fiel y creyente, que juega en esos momentos el papel de prototipo y representante de los futuros discípulos. Y, por otra parte, ordena al discípulo que en esa mujer reconozca y reciba a su "*madre*". Y esto es lo que el evangelista afirma que ha hecho: "*Y desde aquella hora, la recibió el discípulo como suya*".

– "*La recibió el discípulo como suya*"

En el v. 27b, la expresión griega "*eis ta ídia*" es de difícil traducción. Generalmente se traduce "en su casa", pero esta traducción no corresponde plenamente a la expresión. El adjetivo o pronombre *ídion* significa "lo que es propio" y en plural neutro equivale a "las propias pertenencias". Como consecuencia, la expresión podría traducirse: "la recibió entre sus pertenencias, entre lo que era suyo, como suya".

¿Qué realidades eran las pertenencias que ya tenía el discípulo amado por Jesús y a las cuales quiso agregar a la madre? Eran su fe en Jesús, su entrega total a él, el amor especial que Jesús le profesaba; en definitiva, ese espacio interior donde el Maestro-Jesús habita. El discípulo, al acoger a la mujer como su madre, la añade así a los bienes que anteriormente ya había recibido de Jesús. Este nuevo bien enriquece más al discípulo a quien Jesús ama. El discípulo es

símbolo de todos los creyentes, y la mujer-madre es símbolo de la Iglesia[312].

En otras palabras, María al pie de la cruz es declarada madre espiritual de la Iglesia que está naciendo. Desde el día de la encarnación, María, al ser madre de Jesús-Cabeza, quedó convertida en madre de su Cuerpo total, pero en el Calvario, cuando Jesús engendra definitivamente a su Iglesia, María recibe oficialmente su misión maternal respecto de ella.

– *María: la mujer, la compañera, la ayuda*

Desde otra perspectiva teológica, María no es aquí únicamente la madre de Jesús, sino "*la mujer, la compañera, la ayuda*" que está con Jesús en el momento supremo en el que salva al mundo y nace una nueva humanidad. En este sentido, si Jesús es el nuevo hombre, María es la nueva mujer.

En este pasaje, comprendido en profundidad, se puede percibir un eco del capítulo 3 del Génesis. Esta resonancia encuentra su apoyo evangélico en la siguiente reflexión. Para Juan, durante la semana de la glorificación por la cruz, se jugó un drama decisivo, en el que tomaron parte personajes tipos, presentados mediante títulos de significado simbólico: "*el Hijo del hombre*" (12,23.34; 13,31), "*la mujer*" (19,26), "*el discípulo a quien Jesús amaba*" (13,23; 19,26), "*el príncipe de este mundo*" (12,31; 14,30; 16,11).

Pues bien, parece que este drama es la contrapartida del drama de los orígenes de la humanidad. Se libra un combate en el que *el príncipe de este mundo* (la antigua serpiente) será arrojado fuera o echado abajo (12,31), y *el Hijo del hombre,* el Hombre nuevo, el nuevo Adán, saldrá victorioso y atraerá a todos hacia sí (12,31; 16,33). A esta obra grandiosa está asociada *una mujer,* que tiene misión de madre, una nueva Eva, principio de vida. Y, finalmente, surgirá una nueva *descendencia* fiel, representada por el discípulo amado de Jesús.

Sintetizando: para el evangelista Juan, en el momento en el que Jesús está elevado de la tierra, atrayendo a todos hacia sí, un mundo

[312] I. de la Potterie, "'Et à partir de cette heure, le disciple l'accuellit dans son intimité' (Jn 19,27b). Réflections méthodologiques sur l'interprétation d'un verset johannique", *Marianum* 42 (1980) 84-125. F. Neirynck, "La traduction d'un verset johannique: Jn 19,27b", *EphTheolLov* 57 (1981) 83-106.

nuevo está comenzando, una humanidad nueva está naciendo. Allí está él, el hombre nuevo; allí está ella, la nueva mujer. Ella recibe de labios del Hijo del hombre su nueva misión: será la madre del discípulo de Jesús, esto es, de todo aquel a quien, siendo objeto de su amor salvífico, le comunique vida eterna.

En otras palabras, el pasaje de Jn 19,25-27 fundamenta positivamente la doctrina según la cual "la Virgen María, madre de Jesús, es a la vez madre espiritual de la Iglesia, comunidad de todos los creyentes".

II. "¡Tengo sed!" (Jn 19,28-29)

Una palabra de Jesús ocasiona el ofrecimiento del vinagre. Juan escribe:

28 *Después de esto, sabiendo Jesús que*
ya todo estaba terminado de manera
que se cumpliese la Escritura, dice:
"¡Tengo sed!".
29 *Había allí un vaso lleno de vinagre.*
Habiendo fijado a una rama de hisopo
una esponja llena de vinagre,
se la acercaron a la boca.

La expresión "*sabiendo*" descubre el estilo y la teología de Juan. Jesús lo sabe todo con su ciencia sobrenatural. Él va dirigiendo paso a paso los detalles de su pasión-exaltación en la cruz. Sabe que ya todo está terminado y que, por lo tanto, la Escritura ya puede cumplirse, ya puede realizarse. En vista de esto, dice: "*¡Tengo sed!*"[313].

El presente "*tengo sed*" está lleno de sentido y debe ser, al estilo del evangelista, una palabra de dos significados y explicable a dos niveles[314].

1. El sentido llano es captado por los circunstantes, de manera que, impregnando en vinagre una esponja, la fijan en una rama de hisopo y la acercan a la boca de Jesús.

[313] G. Moretto, "Giov. 19,28: La sete di Cristo in croce", *RevistBíb* 15 1967 (249-274).

[314] L. T. Witkamp, "Jesus' Thirst in John 19,28-30: Literal or Figurative?", *JournBibLit* 115 (1996) 489-510. La sed de Jesús contiene un doble sentido: una sed literal y otra espiritual.

El hisopo es una planta de hojas muy aromáticas y flores azules. Es fácil percibir aquí una anomalía: ¿cómo fijar una esponja llena de vinagre en una débil rama de hisopo? Desde el siglo XVI, Camerarius propuso una posible solución. En lugar de *hyssópo*, habría que leer *hyssoi*, que significa "lanza". Si así fuera, el texto queda clarificado: "*Fijó en la lanza una esponja llena de vinagre*"[315].

Jesús aceptó el vinagre. Es en esta línea de interpretación en la que los comentadores citan el salmo 69,22: "*En mi sed me han abrevado con vinagre*", como texto al que Jesús se refería. Él tenía sed, le dieron vinagre, y así se realizó lo que el salmo anunciaba. La palabra de Jesús podría también aludir a los salmos 42-43,2-3; 63,2.

2. El sentido profundo no ha sido descubierto por el evangelista, pero éste subraya que Jesús dijo "*tengo sed*" para que de esa forma la Escritura se pudiera realizar. ¿De qué sed se trataba en su sentido profundo?

Algunos autores aducen dos textos de los salmos en los que el poeta expresa su sed de Dios: 42,2; 63,1. Sin embargo, probablemente hay que investigar en otra dirección. Jesús sabe que "*ya todo está terminado*"; por tanto, nada falta: la Escritura puede ya cumplirse. Siendo así, sólo agrega "*tengo sed*". Más que referirse a un texto particular, el evangelista tiene en mente la Escritura en su plenitud, las profecías mesiánicas y los designios divinos de salvación depositados en los libros santos (Jr 31,31-34; Ez 11,19-20; 36,26-27; 47,1-12).

Ya en otra ocasión Jesús se había declarado sediento, cuando dijo a la mujer samaritana: "*¡Dame de beber!*" (4,7). Jesús tenía sed y por eso pidió agua. Pero, además de la sed natural, Jesús-Mesías ardía en otra sed, en una sed espiritual, más de dar que de recibir, y por eso agregó inmediatamente: "*¡Si conocieras el don de Dios y quién es el que te dice 'dame de beber', tú le pedirías y él te daría agua viva!*" (4,10). Y al final del diálogo, Jesús consigue que aquella mujer le pida: "*¡Señor, dame de esa agua, para no tener sed ni venir aquí a sacarla!*" (4,15).

Aquí también, en la cruz, él sabe, con su ciencia sobrenatural, que "*ya todo está terminado*". Su misión está cumplida; la obra del

[315] G. Schwarz, "'Hyssopo perithentes' (Joh. 19,29)", *NTStud* 30 (1984) 625-626. F. G. Beetham – P. A. Beetham, "A Note on John 19,29", *JournTheolStud* 44 (1993) 163-169.

Padre, realizada; la salvación, conquistada. Los frutos de la vida y del sacrificio de Jesús pueden ya derramarse sobre el mundo entero. Nada falta. Puede ya realizarse la Escritura. Jesús tiene sed de ello. La efusión del Espíritu anunciada por los profetas ya puede venir; los tiempos mesiánicos pueden ser inaugurados en toda plenitud; la nueva Alianza ya puede ser sellada en el corazón de una humanidad regenerada (Jr 31,31; Ez 36,27; 37,14; Is 32,15-19; 44,3; Jl 3,1-3; Zac 4,6; 12,10).

Desde esta perspectiva, y en virtud del paralelo Jn 4,10, el "*tengo sed*" de Jesús en la cruz expresa una sed más de dar que de recibir. Y así como a la samaritana le ofrecía el agua viva, el don de Dios que es el Espíritu Santo, ahora hace lo mismo: tiene sed ardiente de dar el don de Dios, de entregar a los hombres el Espíritu Santo, prometido en las Escrituras (Ez 36,26s) y conquistado con su misión ya consumada y con su exaltación en la cruz[316].

III. "¡Está terminado!" (Jn 19,30)

30 Cuando, pues, hubo tomado el vinagre,
Jesús dijo: "¡Está terminado!".
Y, habiendo inclinado la cabeza,
entregó el espíritu.

Habiendo dicho "*tengo sed*" y habiendo tomado el vinagre, Jesús pronuncia su última palabra: "*¡Está terminado*" *(Tetélestai!)*. Juan, para expresar con precisión su idea, utiliza en griego el tiempo "perfecto", que indica la realización plena de la obra y de la misión[317].

En Jn 13,1, el evangelista había afirmado que Jesús "*habiendo amado a los suyos…, los amó hasta el fin (tò télos)*". Ahora, en la cruz, Jesús lleva a plenitud, hasta el final, hasta el último término, ese amor. "La pasión de Jesús es una obra de amor, y ese amor de Jesús por los suyos alcanza su término –es decir, su perfección– en el acto supremo de la donación de su vida por la muerte en la cruz (15,13). Al aceptar esta muerte, Jesús no hace sino corresponder perfecta-

[316] L. T. Witkamp, "Jesus' Last Words According to John 19,28-30", *NedTheolTijd* 43 (1989) 11-20. S. Boguslawski, "*Jesus' Mother and the Bestowal of the Spirit*", *IrBibStud* 14 (1992) 106-129. Y. Simoens, "La mort de Jésus selon Jn 19,28-30", *NRTheol* 119 (1997) 3-19. P. Létourneau, "Le double don de l'Esprit et la christologie du quatrième évangile", *SciEsp* 44 (1992) 281-306.

[317] R. Bergmeier, "Tetélestai. Joh 19,30", *ZeitNTWiss* 79 (1988) 282-290.

mente a la voluntad de aquel que le envió (5,30) para salvar al mundo (3,16-17)[318].

El evangelista concluye luego con solemnidad: *"Y, habiendo inclinado la cabeza, entregó el Espíritu"*. Jesús inclina la cabeza tranquila y serenamente. Da su vida voluntariamente –nadie se la ha quitado (Jn 10,18)– y, al mismo tiempo, *"entrega el Espíritu"*.

En tanto que Marcos y Lucas escriben *"expiró"* y Mateo dice *"exhaló el espíritu"*, Juan –escogiendo pensadamente los términos– escribe *"entregó el Espíritu"*.

Ésta es una nueva expresión hondamente significativa, con un doble valor y un doble sentido. En el sentido obvio, Jesús expira, entrega su alma, muere. En el sentido profundo, Jesús, una vez consumada su obra, entrega, da, comunica *el Espíritu, el don de Dios*, que ha conquistado con la donación voluntaria de su vida.

¡La primera comunicación del Espíritu Santo coincide con el instante augusto en el que Jesús, entregando su vida, regresa al Padre![319].

9. LA SANGRE Y EL AGUA (19,31-37)

El pasaje del soldado que con una lanza abre el costado de Jesús muerto es propio del evangelio de Juan.

> 31 *Los judíos, pues, como era la Preparación,*
> *para que no quedaran sobre la cruz los cuerpos*
> *durante el sábado,*
> *–pues era grande el día de aquel sábado–*
> *pidieron a Pilato que les rompieran las piernas*
> *y que fueran retirados.*

Escrupulosos por la observancia de la ley, los judíos se presentan a Pilato para que los cuerpos de los crucificados sean descendidos. En el Deuteronomio se lee: "Si un hombre, reo de delito capital, ha sido ejecutado y le has colgado de un árbol, no dejarás que su cadáver pase la noche en el árbol; le enterrarás el mismo día, porque un colgado es una maldición de Dios. Así no contaminarás la tierra que

[318] M. É. Boismard, *L'Évangile de Jean*, p. 443.

[319] D. Mollat, *L'Évangile de saint Jean*, BJ, Cerf, París 1953, p. 188: "Pour l'évangéliste, le dernier soupir de Jésus prélude à l'effusion de l'Esprit (1,33; 3,34; 4,14; 7,37-39; 20,22)".

Yahveh, tu Dios, te da en herencia" (21,22-23). Ver la aplicación que de este texto hace san Pablo en Gál 3,13.

En esta ocasión, esa ley urgía por dos motivos más, a saber: se trataba de la Preparación –o sea, la vigilia del *shabbat*– y ese *shabbat* coincidía, aquel año, con la celebración de la Pascua. Era, pues, muy grande aquel *shabbat*[320]

Con el fin de apresurar la muerte, piden que se aplique a los ajusticiados el *crurifragium*.

[32] *Vinieron, pues, los soldados y rompieron*
las piernas del primero y del otro
que había sido crucificado con él.
[33] *Pero, habiendo venido a Jesús,*
como lo vieron ya muerto,
no le rompieron las piernas.

El evangelista comentará en el v. 36: "*Eso sucedió para que se cumpliera la Escritura: 'No se le romperá un hueso'*". Según la ley de Éx 12,46, al cordero de Pascua no se le debía romper ningún hueso. Y según Nm 9,12, a un ajusticiado no se le podía dejar durante la noche hasta la mañana siguiente. Para el evangelista, Jesús es el nuevo y verdadero Cordero de la Pascua. La tipología del sacrificio pascual corre, a través del evangelio de Juan, desde la presentación de Jesús como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (Jn 1,29). La teología de Jesús Cordero pascual será explotada también por Pablo (1 Cor 5,7) y por el autor del Apocalipsis (5,6.12).

[34] *Pero uno de los soldados*
con una lanza le abrió el costado,
y al punto salió sangre y agua.

Tenemos aquí nuevamente un hecho que, a los ojos del evangelista, es todo un símbolo. El gesto del soldado no era necesario, pues Jesús estaba ya muerto. Pero el evangelista ve que con ello se cumplió una palabra de la Escritura: "*Mirarán hacia el que traspasaron*" (v. 37). Zacarías había escrito: "*Derramaré sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén un espíritu de gracia y de oración. Y mirarán a aquel a quien traspasaron*" (12,10).

[320] B. Bruteau, "The Great Sabbath (Jn 19,31)", *NewBlackfr* 71 (1990) 132-140.

El sentido literal primero de ese texto de Zacarías no es claro, pero el evangelista descubre en él un sentido segundo de plenitud, depositado allí por Dios: simbolizaba a Jesús en la cruz, traspasado por una lanza. El Apocalipsis aludirá también a esta profecía (Ap 1,7).

"Y al punto salió sangre y agua". El fenómeno es explicable médicamente. El crucificado guarda sangre en el corazón, y se le acumula en torno al mismo un líquido linfático con apariencia de agua. En ese fenómeno, Juan quiere afirmar que Jesús había muerto, pero en esa realidad percibe un simbolismo escondido[321].

La sangre

La sangre atestigua la realidad del sacrificio del Cordero, ofrecido para la expiación de los pecados y la salvación del mundo. La sangre es la expresión de una deuda saldada, el precio de un rescate, el elemento para la remisión del pecado: *"La sangre de su Hijo Jesús nos purifica de todo pecado"* (1 Jn 1,7).

Pero además, en el evangelio de Juan, la sangre de Jesús es principio de vida y de vida eterna (Jn 6,53-54a); es principio de resurrección escatológica (Jn 6,54b); es verdadero alimento que vivifica (Jn 6,55) y es principio de unión y de permanencia mutua entre Jesús y el creyente (Jn 6,56).

En resumen, en la sangre que brota del costado de Jesús, el evangelista contempla la donación que Jesús hizo de sí mismo en la cruz, al entregarse por amor a todos los hombres como víctima de expiación, y alude discretamente a la donación de su sangre, que continúa ofreciendo en el sacramento de la eucaristía, fuente de vida eterna y de unión mutua, y arras de la futura resurrección gloriosa.

El agua

El agua es, en el cuarto evangelio, símbolo del Espíritu: Jesús es bautizado con agua, y el Espíritu viene a posarse sobre él (1,32-33); Jesús, lleno del Espíritu, tiene la misión de bautizar en el Espíritu Santo (1,33); el nuevo nacimiento es en agua, que simboliza al Espíritu, operador de ese misterio (3,5.8); el agua viva prometida a la

[321] J. Massingberd Ford, "'Mingled Blood' from the Side of Christ (John XIX, 34)", *NTStud* 15 (1969) 337-338. G. Richter, "Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (Joh 19,34b)", *MünchTheolZeit* 21 (1970) 1-21.

samaritana es el Espíritu (4,10.23), y Juan identifica expresamente el agua con el Espíritu en 7,37-39.

Siendo así, podemos ver en el agua que brota del costado de Jesús muerto el símbolo del Espíritu que procede de Jesús glorificado (19,34). Además, si el agua es símbolo del Espíritu, consiguientemente hay una referencia tácita al bautismo cristiano, pues éste se confiere mediante el agua y el Espíritu: *"En verdad, en verdad te digo: Quien no naciere de agua y Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios"* (3,5).

Las conexiones literarias de Zac 12,10; 13,1 y Ez 36,25-27 con la sangre y el agua del costado de Jesús evocan el amor perenne de Yahveh, el buen pastor de Israel y de la Iglesia, que corre a través de toda la historia de salvación. Desde esta perspectiva, Jn 19,34 es primeramente un texto cristológico; la lectura eclesiológica y sacramental del pasaje vienen en segundo lugar[322].

Se percibe una inclusión semítica entre Jn 1,29.33 y Jn 19,34: Jesús es, a la vez, el Cordero cuya sangre purifica y el que bautiza en el Espíritu Santo, simbolizado en el agua.

35 *Y el que vio ha dado testimonio,*
y su testimonio es verídico.
Y Aquél sabe que dice verdad,
para que también vosotros creáis.

Se trata de un testimonio solemne: Jesús murió real y efectivamente. Este testimonio prepara ya la realidad de una verdadera resurrección. Esta frase, que se refiere al misterioso "discípulo amado" por Jesús (vv. 26-27), bien pudo ser escrita por los discípulos de Juan que editaron su evangelio.

El pronombre absoluto "*aquél*" designa a Jesús, como en 1 Jn 2,6; 3,3.5. La verdad del testimonio de Juan queda atestiguada por el mismo Jesús. Y todo lleva una finalidad: invitar a creer en él.

Este pasaje sintoniza con el texto de 1 Jn 5,7-8: *"Tres son los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres convienen en lo mismo"*.

322 I. de la Potterie, "Le symbolisme du sang et de l'eau en Jn 19,34", *Didaskalia*a 14 (1984) 201-230. I. de la Potterie, "Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto. Sangue di Cristo e oblatività", *CivCatt* 137 (1986) 105-118. J. C. Carvalho, "The symbology of aima kai udwr in John 19,34: a reappraisal", *Didaskalia* 31 (2001) 41-59.

Finalmente, es interesante observar que Juan cierra con las dos referencias bíblicas antes mencionadas el relato que pone fin al ciclo de "la exaltación por la cruz".

> 36 *Porque eso sucedió*
> *para que se cumpliera la Escritura:*
> *"No se le romperá un hueso".*
> 37 *Y de nuevo otra Escritura dice:*
> *"Mirarán hacia el que traspasaron".*

Al testimonio del discípulo se añade el testimonio de la Escritura sagrada. Todo cuanto Jesús realizó, como también todo cuanto le hicieron, obedeció a la voluntad de su Padre. Nada podía escapar al plan divino. Los discípulos de Jesús y las Escrituras dan de todo ello testimonio constante y perenne. La narración de la muerte de Jesús (Jn 19,16-37) se caracteriza por una tipología sacrificial-pascual, y esta tipología es clave en el relato de la muerte de Jesús en el evangelio de Juan[323].

La conspiración anunciada en Jn 2,19-21 llega a su conclusión en la cruz. Las implicaciones mesiánicas del título "el Nazareno" colocado en lo alto de la cruz, la escena de la madre y del discípulo como nueva familia de Dios, y el simbolismo del cordero pascual manifiestan a Jesús, en el momento de su "hora", como el constructor del nuevo templo. Ya el evangelista, desde el principio de su obra, había comentado: "*Pero él hablaba del santuario de su cuerpo*"[324].

X. LA SEPULTURA DE JESÚS (19,38-42)

Los cuatro evangelios afirman unánimemente que Jesús fue sepultado (Mc 15,42-47; Mt 27,57-61; Lc 23,50-56). Es un dato de la predicación primitiva (1 Cor 15,4). Subrayar este hecho parece extraño, pero hay quienes piensan que Jesús fue arrojado a la fosa común y otros conjeturan que hubo dos sepulturas sucesivas.

[323] M. J. J. Menken, "The Textual Form and the Meaning of Quotation from Zechariah 12,10 in John 19,37", *CathBibQuart* 55 (1993) 494-511. Sentido de la cita: los creyentes ven en Jesús crucificado al Señor resucitado, y en el Señor resucitado ven a Jesús crucificado. J. A. Badiola Sáenz de Ugarte, "Tipología pascual en el relato joánico de la muerte de Jesús", *Scriptorium Victoriense* 47 (2000) 5-19.

[324] M. Coloe, "Raising the Johannine Temple (Jn 19,19-37)", *AusBibRev* 48 (2000) 47-58.

Lo que sí brota de los relatos evangélicos es que debieron circular dos tradiciones sobre el sepelio de Jesús. Una hablaba de un sepelio con premura, en vistas a un amortajamiento ulterior (Mc-Mt-Lc); otra contaba un sepelio "*según es costumbre de los judíos*", que, dadas las circunstancias, debería realizarse con rapidez, pero que sería definitivo (Jn).

1. Intervención de José de Arimatea (19,38)

19,38 *Pero, después de esto, José de Arimatea,*
que era discípulo de Jesús,
pero oculto por miedo de los judíos,
pidió a Pilato que quitara el cuerpo de Jesús.
Y Pilato lo permitió.
Vino, pues, y quitó su cuerpo.

Llegada ya la tarde, que podría ser hacia las 16.00 horas, José, oriundo de Arimatea (la actual Rentis), se presentó ante Pilato para pedirle el cuerpo de Jesús.

Cada evangelista nos pinta a su manera la figura de José de Arimatea. Marcos le llama "*notable consejero*", lo cual quiere significar que era un miembro del sanedrín. Y el evangelista añade que "*esperaba, también él, el Reino de Dios*", lo que indica que José era uno de los que esperaban el cumplimiento de las promesas mesiánicas. Su intervención caritativa podría obedecer a una simpatía hacia él.

Mateo dice que José era un "*hombre rico*". Ordinariamente, los ancianos, representantes del pueblo en el sanedrín, eran ricos, o al menos así se les consideraba. Además, Mateo lo presenta como un discípulo de Jesús.

Lucas insiste en las cualidades morales de José: "*Consejero, varón bueno y justo, él no se había asociado al consejo y a la acción de ellos*" y "*esperaba el Reino de Dios*".

Juan afirma que José "*era discípulo de Jesús, pero oculto por miedo a los judíos*". Era un caso parecido al de Nicodemo y al de otros magistrados que habían creído en Jesús pero lo mantenían en secreto por temor a las autoridades judías (12,42).

Marcos describe con viveza la diligencia que José hizo ante Pilato: "tuvo el atrevimiento" de ir a pedir el cuerpo de Jesús. Es fácil imaginar el desconcierto y el mal humor que tendría el procurador

después de aquella mañana de concesiones en contra de su voluntad (cf. Jn 19,22).

Pilato –señala el evangelista– se maravilló de que ya hubiera muerto, y mandó llamar al centurión para que le certificara acerca de la muerte de Jesús. Es de saber que los crucificados tardaban dos o tres días en morir. Confirmado por el centurión el fallecimiento de Jesús, Pilato "concedió el cadáver a José". El verbo griego, empleado por Marcos, sugiere una donación gratuita, un favor. Los cuerpos de los crucificados o bien permanecían pendientes de la cruz hasta corromperse, siendo presa de los animales, o bien, si lo solicitaban, eran otorgados a los conocidos para que les dieran sepultura.

2. Intervención de Nicodemo (19,39)

> 39 *Pero vino también Nicodemo*
> *–el que había venido a él,*
> *de noche, al principio–*
> *trayendo una mezcla de mirra y de áloe,*
> *como cien libras.*

Juan recuerda que Nicodemo era aquel magistrado judío, maestro de Israel, que había venido a Jesús por la noche (3,2; 7,50). Para embalsamar el cuerpo del Maestro, Nicodemo trae, como digno homenaje y señal de profundo respeto, una enorme cantidad de especias aromáticas: mirra y áloe, ¡como cien libras! Considerando que la libra romana equivale aproximadamente a 326 gramos, el total de la mirra y del áloe es de 32,600 kilos[325].

No es difícil encontrar un simbolismo en este magnífico regalo: es el aroma espiritual que, brotado del sacrificio del Hijo de Dios, perfumará al mundo entero (Jn 12,13; 2 Cor 3,14-16; Ef 5,3). Ahora cobra sentido la acción simbólica realizada por María de Betania días antes (Jn 12,1-8). María ungió los pies de Jesús con una libra de perfume de nardo auténtico, de gran precio. El Maestro descubrió el hondo significado de esa acción: *"Déjala, que lo guardaba para el día de mi sepultura"*. Ahora, ¡cien libras de

[325] T. C. de Kruijt, "'More than half a hundredweight' of Spices (John 19,39 NEB). Abundance and Symbolism in the Gospel of John", *Bijdragen* 43 (1982) 234-239. D. D. Sylva, "Nicodemus and his Spices (John 19,39)", *NTS* 34 (1988) 148-151.

aromas servían para el embalsamamiento definitivo de su cuerpo muerto...!

3. Amortajamiento y sepultura (19,40-42)

Bajaron, pues, a Jesús y se dispusieron a amortajarlo. Se presentan aquí dos tradiciones difíciles de conciliar: por una parte, Marcos, Mateo y Lucas; por otra, Juan.

Marcos dice que José compró una sábana. Mateo subraya, por respeto a Jesús, que era una sábana limpia. Y Marcos, Mateo y Lucas afirman que en ella envolvieron el cuerpo de Jesús. Los sinópticos, como se ve, hablan sólo de una sábana o lienzo de lino en el que es envuelto el cuerpo de Jesús, sin decir palabra alguna de embalsamamiento. La sepultura, como brota del texto, se realiza lo más rápidamente posible.

Juan, por su parte, escribe:

39 *Tomaron, pues, el cuerpo*
y lo ligaron con vendas, con los aromas,
según es costumbre de los judíos sepultar.

Juan no menciona la sábana, pero se supone. Preparan el cadáver con los aromas, lo envuelven en la sábana y luego lo ligan con vendas o trozos de tela (cf. Jn 11,44; 20,5-7). Este trabajo debió exigir un tiempo razonable. Parece que Juan ofrece una noticia de detalle histórico.

41 *Pero había en el lugar donde fue crucificado*
un jardín, y en el jardín un sepulcro nuevo,
en el que todavía nadie había sido puesto.
42 *Allí, pues, a causa de la Preparación de los judíos,*
ya que el sepulcro estaba cerca, pusieron a Jesús.

Una vez preparado el cadáver, lo depositaron en un sepulcro que había sido tallado de la roca. En los alrededores de Jerusalén es fácil ver estos sepulcros cavados en la roca. A veces contienen varias cámaras mortuorias, a veces una sola; en un banco de la misma piedra es colocado el cadáver. La entrada del sepulcro se cierra mediante una piedra en forma de rueda, que se hace girar al sitio indicado.

El sepulcro era nuevo: nadie había sido colocado en él. Mateo nos informa de que era propiedad de José de Arimatea.

La nota “*a causa de la Preparación de los judíos*”, esto es, la vigilia del *shabbat*, quiere explicar que la sepultura es urgente y no hay tiempo que perder (cf. Mc 15,42; Lc 23,54).

Jesús guardará el reposo más estricto, a la manera del Creador, aquel día del “Gran *Shabbát*”.

LA GLORIFICACIÓN DE JESÚS POR LA RESURRECCIÓN Y ASCENSIÓN (20,1-31)

La glorificación de Jesús por su resurrección y su ascensión al Padre es la cumbre de la Pascua del Señor. Para comunicarnos este insondable misterio, el evangelista ha querido ofrecernos cuatro cuadros, centrados en cuatro personajes claves: María la Magdalena (20,1-2.11-18); Simón Pedro y el otro discípulo (vv. 3-10), y Tomás (vv. 24-29). Cada uno de ellos representa, a su manera, la variedad y diversidad de los creyentes.

Esta catequesis alcanza su clímax en la donación del Espíritu Santo, otorgada por Jesús a sus discípulos congregados en el cenáculo, a fin de que puedan continuar la obra y la misión del Maestro: *"Como me envió el Padre, también yo os envío"* (20, 21).

I. EL SEPULCRO ABIERTO Y VACÍO (20,1-10)

Sobre el sepulcro encontrado abierto y vacío al amanecer del primer día de la semana, existen cuatro tradiciones diferentes. Sin embargo, Mateo, Marcos y Lucas coinciden en ciertos datos comunes que permiten un estudio comparativo de las tradiciones sinópticas (Mc 16,1-8; Mt 28,1-8.11-15; Lc 24,1-12). Juan, en cambio, camina aparte[326].

[326] L. Dupont y otros, "Recherche sur la structure de Jean 20", *Biblica* 54 (1973) 482-489. A. Feuillet, Les christofanies pascales du quatrième évangile sont-elles des signes?", *NouvRevThéol* 97 (1975) 577-592. R. E. Brown, "The Resurrection in John 20. A Series of Diverse Reactions", *Worship* 64 (1990)195-206. F. Neirynck, "John and the Synoptics: The Empty Tomb Stories (Jn 20,1-18)", *NTStud* 30 (1984) 161-187. S. Sabugal, "La resurrección de Jesús en el cuarto evangelio (Jn 20,1–21,14)", *Salesianum* 53 (1991) 649-667.

1. María la Magdalena encuentra el sepulcro abierto y vacío (20,1-2)

[20,1] *Ahora bien, el primer día de la semana,*
María la Magdalena va de mañana,
habiendo todavía oscuridad, al sepulcro,
y ve la piedra quitada.
[2] *Corre, pues, y viene a Simón Pedro*
y al otro discípulo, a quien Jesús amaba,
y les dice:
"Quitaron al Señor del sepulcro
y no sabemos dónde lo pusieron".

Los cuatro evangelistas concuerdan en colocar en el primer día de la semana, el domingo, la ida de las mujeres al sepulcro, pero sus expresiones varían al precisar el momento. Mateo dice "*a la aurora*"; Marcos, "*muy de madrugada*", y con cierta incongruencia añade luego "*habiendo salido el sol*"; Lucas escribe "*muy de mañana*", y Juan, "*de mañana, habiendo todavía oscuridad*". Sea lo que fuere, es en los primeros momentos del día cuando las mujeres se dirigen al sepulcro.

¿Quiénes son estas mujeres? Mateo nombra dos: "María la Magdalena" y "la otra María". Marcos habla de tres: "María la Magdalena, María madre de Santiago y Salomé". Lucas aumenta el grupo agregando a "Juana y las demás que estaban con ellas". Juan presenta sólo a "María la Magdalena", a quien se le manifestará Jesús momentos después.

La finalidad que las lleva al sepulcro es diferente según cada tradición: en Marcos y Lucas van con el objeto de ungir a Jesús; en Mateo, que ha colocado una guardia de soldados que custodian el sepulcro, sólo pretenden ver la tumba; en Juan, que ha descrito el amortajamiento de Jesús utilizando cien libras de mirra y áloe, María la Magdalena debe ir sólo a visitar el sepulcro.

Como se ve, las cuatro tradiciones evangélicas convergen en lo sustancial de la visita al sepulcro el domingo por la mañana, pero en los detalles difieren, de tal manera que nunca se podrá precisar la realidad histórica en sus menores circunstancias.

De preferir alguna tradición, nos inclinamos por la de Mateo-Juan, pues no es verosímil que las mujeres hayan ido, como personas privadas, a abrir el sepulcro sellado y ungir el cuerpo de Jesús un día y dos noches después de su muerte.

La tradición de Juan no sabe de terremoto, ni del ángel de Mateo, ni del joven de Marcos, ni de los varones de Lucas que anuncian a las mujeres la resurrección de Jesús. María la Magdalena encuentra el sepulcro abierto y vacío, e inmediatamente, sin visión de ángeles, lleva la inquietante noticia a Simón Pedro y al discípulo a quien Jesús amaba. Nótese que el plural *"no sabemos"* de la Magdalena descubre la compañía de otras mujeres, de las que hablan los sinópticos[327].

2. Pedro y el otro discípulo van al sepulcro (vv. 3-10)

3 *Salieron, pues, Pedro y el otro discípulo*
y caminaban al sepulcro.
4 *Corrían los dos juntos,*
pero el otro discípulo corrió adelante,
más rápidamente que Pedro,
y llegó primero al sepulcro.
5 *Y, habiéndose inclinado,*
ve las vendas en el suelo;
sin embargo, no entró.

Aparece aquí el estilo propio del evangelista Juan: a Pedro le antepone su nombre propio de *"Simón"* (18,10.15.25), y presenta al otro discípulo, a quien Jesús amaba, el cual con mucha probabilidad, según la tradición antigua, se identifica con el apóstol Juan (1,37.40; 13,13; 18,15; 19,26; 21,7.20). Estamos ante un relato auténticamente juanino: la narración de un hecho histórico, pero contemplado y descrito desde una perspectiva densamente teológica[328].

Los que van a ser testigos del sepulcro vacío son Pedro y el otro discípulo, los cuales jugarán un papel importante en la Iglesia primitiva (Hch 3,1; 4,13; 8,14). Así, la certeza de la tumba vacía no reposará únicamente sobre el testimonio de las mujeres piadosas, sino sobre la autoridad de los dos apóstoles más calificados.

[327] P. S. Minear, "'We don't know where…'. John 20,2", *Interpretation* 30 (1976) 125-139. F. Olivera, "El sepulcro vacío. Estudio exegético de Jn 20,1-10", *Mayéutica* 19 (1993) 9-54.

[328] F. Spadafora, "Risurrezione di Gesù (Jn 20,3-10)", *PalCler* 51 (1972) 581-595. A. Feuillet, "La découverte du tombeau vide en Jean 20,3-10 et la Foi au Christ ressuscité", *EspVie* 87 (1977) 257-266, 273-284.

"Corrían los dos". No era posible actuar con lentitud, pues se trataba de un asunto de trascendencia. *El "otro discípulo"* corrió mas rápidamente que Pedro, llegó al sepulcro, se inclinó y vio las vendas en el suelo, pero no entró.

6 *Llega luego también Simón Pedro, siguiéndolo,*
y entró en el sepulcro;
y ve las vendas en el suelo,
7 *y el sudario, que estaba sobre su cabeza,*
no en el suelo con las vendas,
sino aparte, doblado, en un lugar.
8 *Entonces entró también el otro discípulo,*
que había llegado primero al sepulcro,
y vio y creyó.
9 *Pues todavía no conocían la Escritura,*
que era preciso que resucitara de entre los muertos.

Llegó Pedro y entró en el sepulcro; vio las vendas en el suelo y el sudario, doblado, en un lugar aparte. Entró luego el otro discípulo, y vio y creyó[329].

Encontramos aquí, descritas con un lenguaje plástico, las fisonomías de Pedro y de Juan. Nuevamente en este caso, Juan aventaja a Pedro en el acercamiento al Maestro, lo cual supone intimidad y penetración en el conocimiento; en la cena, Juan estuvo al lado de Jesús y Pedro tuvo que acudir a él para conocer los secretos del Maestro (13,14-15), y, en el mar de Tiberías, Pedro se lanza al mar para llegar a Jesús, pero será gracias a que Juan le dice: *"Es el Señor"* (21,7).

Aquí, Juan llega primero, ve y cree. Cree que el Señor, rompiendo las ataduras de la muerte, ha resucitado, y como "signo" de que así ha sido allí están las vendas y el sudario doblado, en un sitio aparte. Este detalle excluye con fuerza la posibilidad de un robo[330].

[329] R. Mercier, "Lo que 'el otro discípulo vio' en la tumba vacía. Juan 20,5-7", *RevistBíb* 43 (1981) 3-32. J. Winandy, "Les vestiges laissés dans le tombeau et la foi du disciple (Jn 20,1-9)", *NouvRevThéol* 110 (1988) 212-219. R. Babinet, "Le Sindon et la découverte du tombeau vide en Jean 20,3-10", *EspVie* 98 (1988) 330-336.

[330] W. E. Reiser, "The Case of the Tidy Tomb: The Place of the Napkins of John 11,44 and 20,7", *HeythJourn* 14 (1973) 47-57. B. Osborne, "A Folded Napkin in an Empty Tomb: John 11,44 and 20,7 Again", *HeythJourn* 14 (1973) 437-440.

Mientras que los evangelios sinópticos mencionan la "*sábana*" *(sindón)* en la que fue envuelto el cuerpo de Jesús, Juan, por su parte, habla de las "*vendas*" con que ligaron el cuerpo y del "*sudario*" que estaba sobre la cabeza de Jesús. El sudario servía para recoger o secar el sudor. ¿La "*sábana*" *(sindón)* de los sinópticos se identificará con el "sudario" mencionado por Juan? O bien, aparte de la sábana y de las vendas, ¿el sudario habrá sido un tercer elemento en el amortajamiento de Jesús? La pregunta permanece abierta.

La preeminencia de la fe del discípulo predilecto es el clímax del relato. Su fe no ha nacido de las Escrituras, sino de la vista de la tumba milagrosamente abierta y vacía. Y este fenómeno ha iluminado su mente y le ha hecho comprender las palabras enigmáticas de Jesús y los antiguos oráculos (Sal 16,10; Jn 2,19-22; 10,18; 16,16; Hch 2,24; 13,35). De ahí la reflexión de Juan: "*Todavía no conocían la Escritura: que era preciso que resucitara de entre los muertos*". El verbo "*conocían*" tiene el sentido fuerte de comprender el sentido profundo y escondido de las Escrituras, y el "*era preciso*" descubre que la resurrección de Jesús entraba en el plan salvífico de Dios.

El otro discípulo, Juan, mira, pero no entra en el sepulcro; intencionadamente, deja el lugar a Simón, porque, para el evangelista, Simón no es sólo el antiguo compañero de trabajo (Lc 5,10), ni únicamente un compañero de vocación (Mc 1,16-19), sino que es un personaje a quien Jesús constituyó "roca", fundamento y jefe del grupo apostólico, cuando le dijo: "*Tú eres Simón, hijo de Juan; tu serás Kefás, que quiere decir 'roca'*" (1,32; cf. 6,68; 13,6ss; 13,36ss).

[10] *Se marcharon, pues, de nuevo*
los discípulos a su casa.

Habiendo comprobado todo, Pedro y Juan regresaron a su casa. Para el evangelista, el hecho del sepulcro abierto y vacío es de gran importancia. Cuando los dos apóstoles corrieron al sepulcro, no pensaban en la resurrección. Al regresar a casa, Juan volvió creyendo que Jesús había resucitado. Su fe brotó a la vista del sepulcro vacío, y luego comprendió la Escritura[331].

[331] M. Balagué, "La prueba de la resurrección (Jn 20,6-7)", *EstBíb* 25 (1966) 169-192.

NOTAS

I. Visita de los discípulos a la tumba abierta y vacía

La tradición de una visita de los apóstoles al sepulcro ha sido conservada también por Lucas: "*Fueron también algunos de los nuestros al sepulcro y lo hallaron tal como las mujeres habían dicho, pero a él no lo vieron*" (24,24). Y en otro lugar escribe expresamente: "*Pedro, habiéndose levantado, corrió al sepulcro y, habiéndose inclinado, ve sólo las vendas. Y regresó a su casa, maravillado de lo sucedido*" (Lc 24,12). Este último versículo de Lucas falta en el códice de Beza (siglo VI) y en algunas versiones antiguas latinas y siríacas, pero existe en el papiro 75 (siglo III) y en códices importantes, como el Sinaítico (siglo IV), Vaticano (siglo IV), Alejandrino (siglo V), y en versiones antiguas latinas, siríacas, coptas, armenias, etc., por lo cual es prudente retenerlo como auténtico.

El parentesco de este texto lucano con el relato de Juan es evidente. ¿Cómo explicarlo? Lucas no depende de Juan, pues sería inexplicable haber omitido la compañía del discípulo predilecto. Probablemente, Lucas y Juan conocen una fuente común. Lucas la transmite con la sobriedad con que la encuentra, en tanto que Juan la completa, precisando que Pedro iba con el discípulo amado de Jesús, y redacta el relato teológico que hemos examinado.

Muy probablemente, no sólo fueron Pedro y Juan, sino otros discípulos, como se puede inferir de Lc 24,24.

II. Los relatos evangélicos sobre el "sepulcro abierto y vacío"

No es éste el lugar para estudiar los otros relatos evangélicos sobre el "*sepulcro vacío*" que, coincidiendo en lo esencial, difieren mucho en los detalles. Sin embargo, suponiéndolos, queremos sintetizar conclusiones probables.

III. La posible realidad histórica

La tradición conservada por Lc 24,12, y transmitida por Jn 20,3-10 con un desarrollo teológico, puede ser una tradición arcaica y primitiva, anterior a la tradición misma de Marcos y de Lucas y, por supuesto, a la de Mateo.

En su realidad histórica, los sucesos de la mañana de la resurrección pudieron verificarse de esta forma:

1. María la Magdalena, acompañada de otras mujeres, va por la mañana al sepulcro.
2. Lo encuentran abierto y vacío.
3. Regresan y dan aviso a Pedro y a los demás.
4. Pedro y Juan, con algunos discípulos más, corren al sepulcro.
5. Constatan que el sepulcro está vacío, pero allí están las vendas y el sudario doblado. No ha podido ser un robo.
6. Pedro regresa maravillado por lo sucedido. No comprende nada todavía. Juan dice haber creído: cree que Jesús ha resucitado. Su fe brota a la vista del sepulcro milagrosamente abierto y vacío, de las vendas y del sudario doblado.
7. Momentos más tarde, cuando Jesús comienza a manifestarse, se soluciona el enigma: ¡sí, no cabe duda, Jesús ha resucitado!

IV. Presentación teológica del misterio

La resurrección de Cristo es un punto central y básico de la fe cristiana, y hablar de este misterio en términos adecuados no es fácil, porque no se trata del retorno a la misma vida de antes. El paso de Jesús a la gloria del Padre y su establecimiento en el nuevo mundo ultraterreno es un acontecimiento real, pero de orden sobrenatural y divino, que escapa a la experiencia sensible y supera los límites del entendimiento. Nadie lo puede describir, porque nadie lo pudo ver. Sólo se pueden constatar los efectos exteriores: el sepulcro vacío, el sudario y las vendas, y las apariciones. A la vista de la tumba vacía y al contacto existencial con el Resucitado nació la fe de los apóstoles.

Pues bien, una vez que los cristianos de la primera hora tomaron conciencia, a la luz del Espíritu Santo, de lo que significó la resurrección del Señor, comenzaron a presentar ese misterio inefable con el ropaje literario más adecuado según la mentalidad bíblica, o sea, con rasgos de *midrash*, cada uno según su genio y según sus intenciones doctrinales. Así nacieron las diferentes tradiciones evangélicas, que concuerdan en lo sustancial y divergen mucho en los detalles accidentales.

– *Juan* nos ofrece una versión sobria que responde a la realidad histórica, pero insiste ya en sus propios puntos de vista teológicos. Por eso, sólo menciona a María la Magdalena, a Simón Pedro y al otro discípulo, a quien Jesús amaba.

– *Marcos* crea el joven de vestido blanco sentado dentro del sepulcro, que proclama a las mujeres la gran noticia: *"¡Ha resucitado. No está aquí. He aquí el lugar donde lo pusieron!".*
– *Lucas* prefiere presentar dos varones de vestiduras resplandecientes, que comunican a las mujeres el paso de Jesús a una vida nueva. Él es "*el Viviente*" porque es la fuente misma de la vida.
– *Mateo,* finalmente, quiere ilustrar con imágenes vigorosas la realidad inefable y acude a fenómenos cósmicos y a la aparición del ángel del Señor, que abre el sepulcro y, sentado en su cátedra de piedra, proclama el *kerygma* de la resurrección.

De esta forma, cada evangelista, guiado por el Espíritu Santo y según su genio personal, ha transmitido para los creyentes de todos los tiempos el anuncio glorioso: *¡Jesús ha resucitado!*

II. APARICIÓN A MARÍA LA MAGDALENA (20,11-18)

Después del relato de Pedro y del otro discípulo en el sepulcro, el cuarto evangelio nos transmite el recuerdo de la aparición de Jesús a María Magdalena. Las apariciones del Señor explican el enigma del sepulcro vacío: ¡Jesús ha resucitado![332].

1. María, junto al sepulcro, lloraba (vv. 11-13)

11 *María estaba junto al sepulcro, fuera, llorando.*
Mientras lloraba, se inclinó hacia el sepulcro
12 *y vio a dos ángeles de blanco sentados,*
uno a la cabecera y otro a los pies
de donde yacía el cuerpo de Jesús.
13 *Dícenle ellos: "Mujer, ¿por qué lloras?".*
Les dice: "Se llevaron a mi Señor
y no sé dónde lo pusieron".

[332] P. Benoit, "Marie-Madeleine et les disciples au tombeau, selon Jn 20,1-18", *en Exégèse et Théologie* III, Cerf, París 1968, pp. 270-282. A. Feuillet, "L'apparition du Christ à Marie-Madeleine. Jean 20,11-18. Comparaison avec l'apparition aux disciples d'Emmaüs. Luc 24,13-35", *EspVie* 88 (1978) 193-204, 209-223. A. Jasper, "Interpretatives Approaches to John 20,1-18. Mary at the Tomb of Jesus", *StudTheol* 47 (1993)107-118.

María está junto al sepulcro, afuera, y llora. La continuidad de su llanto está marcada en el imperfecto "*lloraba*". El exceso de su amor la tiene allí, absorta en el pensamiento del Maestro doblemente desaparecido. En un determinado momento, se inclina hacia el interior del sepulcro y ve dos ángeles. Éstos le preguntan la causa de sus lágrimas y ella da razón con simplicidad.

Algunos comentadores formulan atinadas observaciones sobre los versículos 11b-13.

1. María no muestra la menor admiración a la vista de los ángeles, lo cual no es normal. Véanse, en los evangelios sinópticos, las reacciones de temor y sobresalto que sufren las mujeres (Mc 16,3; Mt 28,5.8; Lc 24,5).
2. Los dos ángeles parecen ser una combinación del ángel que Marcos sitúa a la derecha, dentro del sepulcro, y de los dos varones de vestiduras resplandecientes que Lucas presenta fuera de la tumba. En el evangelio de Juan, esos personajes celestes aparecen acomodados uno en la cabecera y otro a los pies de donde reposaba el cuerpo de Jesús.
3. Mientras que el ángel de Marcos y de Mateo y los ángeles de Lucas tenían la importante misión de ser heraldos de la resurrección de Jesús, los ángeles de Juan no comunican mensaje alguno.
4. Finalmente, la pregunta que los ángeles hacen a María es un anticipo de la pregunta que le hará el mismo Jesús. Y la respuesta de ella es lo que María Magdalena había dicho a Pedro: "*Se llevaron al Señor del sepulcro y no sabemos dónde lo pusieron*" (20,2).

Por estas razones, es lícito pensar que el relato primitivo de Juan ignoraba la visión de los ángeles y que éstos fueron introducidos tardíamente por influencia de las narraciones de Marcos y de Lucas.

2. María reconoce a Jesús (vv. 14-17)

14 *Habiendo dicho esto, se volvió hacia atrás.*
Ve a Jesús de pie, pero no sabía que era Jesús.

Sumergida en su llanto, María ve de repente a un hombre y supone que es el jardinero o el guardián del lugar. Es Jesús, pero no lo reconoce. El verbo "saber" implica, en el evangelio de Juan, una percepción profunda. En definitiva, María no reconoce a Jesús. La

razón es porque Jesús ya no está ligado a las condiciones de la vida de este mundo; tiene un cuerpo, sí, pero goza de tales privilegios que se diría que no es el mismo; en realidad, es su cuerpo, pero se encuentra en otra dimensión.

Se teje luego un clásico diálogo juanino de tres interlocuciones: lo inicia Jesús y él mismo lo termina. Conociendo el estilo del evangelista, podemos pensar de antemano que el diálogo es vehículo de una doctrina importante.

Primera interlocución (v. 15)

15 *Le dice Jesús:*
"Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?".
Ella, pensando que era el jardinero, le dice:
"Señor, si tú te lo llevaste,
dime dónde lo pusiste y yo lo tomaré".

María veía en quien le hablaba a un hombre bueno, que se interesaba por su pena (cf. 4,9; 9,11). Supone que es el jardinero, pero su pensamiento estaba en Jesús: *"Señor, si tú te lo llevaste, dime dónde lo pusiste y yo lo tomaré"*. María no calcula más[333].

Segunda interlocución (v. 16)

16 *Le dice Jesús: "¡María!".*
Volviéndose, ella le dice en hebreo:
"¡Rabbuní!" (que quiere decir "Maestro").

Jesús le dirige una sola palabra, pero es su nombre propio, su nombre personal, el de la intimidad: *"¡María!"*, y al punto reconoce a Jesús. En las circunstancias nuevas en las que Jesús se encuentra sólo puede ser reconocido mediante una superación de orden natural, por una palabra o por un gesto que venga de él. En el fondo, Jesús resucitado sólo es reconocible mediante la fe: ¡Creo!

María cree –podemos pensar legítimamente que se lanza a los pies de Jesús– y le dice: *"¡Rabbuní!". Rabbuní*, "Maestro", es un título más solemne que *rabbi*. Sólo se encuentra en este lugar. En la

[333] J. N. Suggit, "Jesus the gardener: the atonement in the Fourth Gospel as re-creation", *Neotestamentica* 33 (1999) 161-168. El autor estima legítima la interpretación de Jesús-el-jardinero como simbólica. Cuando María se vuelve y ve a un hombre a quien cree el jardinero, ella ve a Jesús como el segundo Adán.

literatura judía no se empleaba para dirigirse a los hombres, sino a Dios. Muy probablemente, en la mente del evangelista, la palabra de María es una confesión de fe en la persona de Jesús, semejante a la que hará Tomás (20,28).

Tercera interlocución (v. 17)

> 17 *Le dice Jesús:*
> *"¡No me toques,*
> *porque todavía no he subido al Padre!*
> *Pero anda a mis hermanos y diles:*
> *'Subo a mi Padre y a vuestro Padre,*
> *y a mi Dios y a vuestro Dios'".*

Jesús cierra el diálogo. Sus palabras son la cumbre doctrinal del pasaje. El *logion* de Jesús tiene dos partes: la primera incumbe particularmente a María; la segunda es un mensaje importante, es "el anuncio oficial de la ascensión gloriosa de Jesús a su Padre".

"¡No me toques, porque todavía no he subido al Padre!"

La expresión griega *"no me toques"*, utilizando el imperativo presente, deja entrever que María está tocando a Jesús, abrazada a sus pies. Así pinta Mateo a las mujeres a quienes se les presentó Jesús (28,9). El sentido primero, pues, de la palabra del Señor podrá ser: "¡Déjame, suéltame!"[334].

Pero hay en ese *"no me toques"* un sentido de profundidad, como en tantas otras palabras del cuarto evangelio. En el caso presente, la razón de esa prohibición debe ser que Jesús ya no se encuentra en la dimensión de esta tierra: él pertenece ya a otro mundo. Por lo tanto, Magdalena no puede tener ya la relación que tenía con él antes de morir y resucitar.

Pero Jesús agrega otra razón extraña: *"Porque todavía no he subido al Padre"*. Jesús había hablado abundantemente de esa subida a su Padre en los discursos de la cena (13,1.3; 14,1-4.28; 16,17.28; 17,23). Su subida al Padre inaugurará un nuevo orden de cosas: será la nueva era del Espíritu, la nueva economía, la nueva Alianza.

[334] M. Bobichon, "'Ne me touche pas' (Jean 20,17)", *Bible et Terre Sainte* 55 (1963) 4-5. D. C. Fowler, "The Meaning of 'Touch Me Not' in John 20,17", *EvangQuart* 47 (1975) 16-25.

¿Cuál será, pues, el sentido profundo de las palabras del Resucitado? Se encuentra aquí, una vez más, el enigmático "*todavía no*" del cuarto evangelio (2,4; 7,6.8.30.39; 8,20). Ahora bien, en los pasajes citados se hace alusión a un tiempo futuro, a una "hora" futura, en la que se realizarán los acontecimientos que en una primera circunstancia o momento no podían tener lugar[335].

Por lo tanto, en el caso presente, cuando Jesús haya subido al Padre, entonces María sí podrá tocar a Jesús. Sin embargo, esas relaciones no podrán ser de la misma naturaleza que las muestras de afecto que Jesús permitía durante su vida terrestre. No podrán ser iguales porque el cuerpo de Jesús se encuentra en un estado nuevo y diferente, en una dimensión pneumática (espiritual). Una vez que Jesús haya subido a la gloria de su Padre, poseerá un cuerpo penetrado por el Espíritu que da la vida y podrá ser tocado, mediante una fe viva, por todos aquellos que van a creer en Jesús.

Cuando el evangelista formula sus expresiones, muy posiblemente piensa también en el contacto profundo, físico pero espiritual, real pero sobrenatural, que los creyentes tienen con Jesús resucitado cuando *comen su carne y beben su sangre* en la eucaristía, corriendo en ellos la misma vida eterna que el Hijo recibe incesantemente de su Padre.

"Pero anda a mis hermanos y diles: 'Subo a mi Padre
y a vuestro Padre, y a mi Dios y a vuestro Dios'".

Estas palabras constituyen el anuncio solemne de la perfecta glorificación de Jesús. No sólo es el kerygma de la resurrección, sino "la proclamación de su ascensión al Padre". Jesús regresa a su Padre, y éste va a glorificar a su Hijo con la gloria que tenía en él antes de que el mundo existiera (17,5). Y eso lo deben saber sus discípulos. María es la confidente y la afortunada mensajera[336].

Otros escritos del NT hablan, además, de la exaltación de Jesús a la derecha de Dios, significando con ello que recibe del Padre todo poder en los cielos y en la tierra (Mc 16,19; Hch 2,33; Mt 28,18).

335 A. Charbel, "Giov. 20,17a: 'Nondum enim ascendi ad Patrem!'", *BibOr* 21 (1979) 79-83.

336 G. Richter, "Der Vater und Gott Jesu und seiner Brüder in Joh 20,17. Ein Betrag zur Christologie des Johannesevangelium", *MünchTheolZeit* 24 (1973) 95-114.

Las palabras de Jesús tiene, además, otros alcances. En el cenáculo, Jesús había llamado a los Doce, por primera vez, "*mis amigos*" (15,13-15); ahora, en este texto exclusivo, los declara "*mis hermanos*". Así, de la condición de "discípulos", los seguidores de Jesús pasaron primero a la categoría de "amigos", y de amigos fueron transformados en "hermanos". Se diría que esta fraternidad la ha conquistado Jesús para sus discípulos al haber sido glorificado por el Padre.

Ahora bien, si existe este parentesco fraterno, es que derivan de un mismo Padre; por eso agrega: "*Subo a mi Padre y a vuestro Padre*". Pero ese Padre es el Dios de Israel (8,54); por eso añade: "*A mi Dios y a vuestro Dios*".

Sin embargo, aunque Jesús y sus hermanos tengan un mismo Padre y un mismo Dios, están situados en niveles diferentes y en planos desiguales. Mientras que Jesús es "*el Hijo único que está en el seno del Padre*" (1,18; 10,30; 17,21), los discípulos, por su parte, serán hijos de Dios porque en ellos circulará la vida divina, la vida eterna que les comunique el Hijo-Jesús (1,12; 5,26; 6,54).

3. María da la buena nueva a los discípulos (v. 18)

El relato termina diciendo:

18 *Va María la Magdalena*
y anuncia a los discípulos:
"He visto al Señor y me ha dicho esto".

María es la mensajera de esa nueva feliz. El verbo "*he visto*", en tiempo perfecto, deja traslucir las impresiones hondas y permanentes que se produjeron en el corazón de Magdalena a la vista de Jesús resucitado.

III. "¡RECIBID EL ESPÍRITU SANTO!" (23,19-23)

Juan coloca, en la tarde del domingo de la resurrección, dos relatos importantes: uno de reconocimiento y otro de misión.

1. Relato de reconocimiento (vv. 19-20)

19 *Siendo la tarde de aquel día,*
el primero de la semana,

y estando cerradas las puertas de donde
estaban los discípulos por miedo a los judíos,
vino Jesús y se presentó en medio y les dice:
"¡Paz a vosotros!".
20 *Y, habiendo dicho esto, les mostró*
las manos y el costado.
Se alegraron, pues, los discípulos
al ver al Señor.

Este relato de Juan no podía ser más conciso. Después de una nota cronológica: "*la tarde de aquel día*", y de un detalle topográfico: "*donde estaban los discípulos*", Juan narra la aparición de Jesús.

Esta manifestación tiene un doble objetivo:

1. Mostrar que el mismo Jesús crucificado y muerto (por eso muestra las manos y el costado) ha vuelto a la vida.
2. Enseñar que su cuerpo, aunque real, ha revestido cualidades pneumáticas: es un cuerpo espiritual que ya no está sujeto a las leyes normales de la naturaleza; por eso puede entrar, estando las puertas cerradas.

Pero, además, esta escena sencilla y breve es, para el evangelista, cumplimiento de las promesas hechas por Jesús a sus discípulos en la noche de la cena:

1. Vino Jesús, porque se lo había prometido: "*Me voy y volveré a vosotros*" (14,28; cf. 14,3.18; 16,16.22).
2. Les da la paz: la paz de él y en él, su paz, que no es como la da el mundo, porque así se lo había anunciado: "*Os dejo mi paz, mi paz os doy*" (14,27; cf. 16,33).
3. Y ellos se regocijaron al ver al Señor, porque así se lo había predicho: "*Vosotros estáis tristes ahora, pero volveré a veros, y se alegrará vuestro corazón, y vuestra alegría nadie os la podrá quitar*" (16,22; cf. 15,11; 16,20.24; 17,13). Es el gozo por la resurrección.

Jesús se da a conocer mostrando las cicatrices gloriosas de su crucifixión. Hubiera podido presentarse sin mostrar las heridas, hubiera podido presentar sólo las cicatrices de las manos, y eso habría bastado. Pero Jesús muestra, además, la llaga del costado. Y lo hace así porque el costado abierto encierra un simbolismo particular, que Juan ha captado: de allí brotó "*sangre y agua*". La sangre simboliza

la inmolación de la víctima de expiación, y el agua anuncia la donación del Espíritu Santo (19,34; 20,25.27).

Los Padres de la Iglesia han visto en la sangre y en el agua símbolos de los sacramentos que fundamentan la Iglesia: el bautismo y la eucaristía.

2. Relato de misión (vv. 21-23)

a) El envío (v. 21)

> [21] *Díjoles, pues, Jesús de nuevo:*
> *"¡Paz a vosotros!*
> *Como me envió el Padre,*
> *también yo os envío".*

Ante todo, un saludo de paz a los discípulos. Es la paz mesiánica que los profetas se complacieron en anunciar para los tiempos futuros (Is 9,6; 52,7; Ez 37,26; Zac 9,10). Jesús Mesías la comunica ahora a sus discípulos.

En seguida, la solemne investidura para la misión. Con esto Jesús cumple otra de las promesas que había hecho durante la cena: "*Como me enviaste al mundo, también yo los envié al mundo*" (17,18).

Las palabras de Jesús "*como me envió el Padre, también yo os envío*" son importantes. Este envío crea la misión apostólica de los discípulos y de todo cristiano para ir a la conquista espiritual del mundo. Esta misión es sobrenatural y divina –no procede de autoridades humanas, sino del mismo Jesús– y es análoga a la que Jesús recibió de su Padre. El Padre está en el origen de toda misión apostólica: toda la historia de la salvación procede de su inmenso amor al mundo (cf. Jn 3,16).

Este envío de origen divino vale no sólo para los apóstoles, sino para sus sucesores y para todo discípulo de Jesús. Por tanto, cuando la autoridad eclesiástica confiere una misión, ya sea por el bautismo, por la confirmación, por el orden sagrado o por un ministerio particular, es en definitiva del Padre, de Jesús y del Espíritu Santo de quienes procede ese envío al apostolado.

b) El don del Espíritu Santo (v. 22)

> [22] *Y, habiendo dicho esto, sopló y les dice:*
> *"¡Recibid el Espíritu Santo!".*

Esta acción soberana y significativa de Jesús, hecha de un soplo y de una palabra, es fundamental. Juan había insinuado ya la donación del Espíritu en el momento mismo de la muerte de Jesús y en el instante en que de su costado abierto brotó agua (Jn 19,28-30). Es normal, por tanto, que el evangelista nos ofrezca un relato expreso de efusión de Espíritu Santo, el domingo mismo de la resurrección, después de que Jesús ha subido a su Padre y ha recibido de él su glorificación.

Jesús sopló. Al estilo de los antiguos profetas, él realiza una acción simbólica. El soplo sensible es signo y símbolo de una realidad espiritual. El viento y el soplo (en hebreo *rúaj* y en griego *pneuma*) sirvieron siempre, a través de la revelación bíblica, como símbolos del Espíritu de Dios. Y al soplo, Jesús agrega unas palabras que descubren el simbolismo.

"*¡Recibid el Espíritu Santo!*". El soplo de Jesús sobre sus apóstoles significa que les comunica el don del Espíritu, como fruto de la obra salvífica que el Padre le había encomendado (4,34; 6,38-40; 17,4; 19,30). Es el cumplimiento de otra promesa del Maestro: "*Os conviene que yo me vaya, porque, si no me voy, el Paráclito no vendrá a vosotros, pero, si me voy, os lo enviaré*" (16,7; cf. 14,16; 16,13).

Es, además, la realización de los antiguos vaticinios de los profetas (Ez 36,26-27; Sab 15,11). Lleno del Espíritu Santo, Jesús bautiza a sus discípulos con ese mismo Espíritu divino (Jn 1,33-34)[337].

c) El ministerio de la reconciliación (v. 23)

23 "*A quienes perdonéis los pecados,*
les quedan perdonados;
a quienes se los retengáis,
les quedan retenidos".

En virtud del Espíritu que han recibido, los discípulos podrán perdonar o retener los pecados. No sólo se trata del poder de predi-

[337] M. Wojciechowski, "Le Don de l'Esprit Saint dans Jean 20,22 selon Tg. Gn 2,7", *NTStud* 33 (1987) 289-292. J. van Rossum, "The 'Johannine Pentecost': John 20,22 in Modern Exegesis and in Orthodox Theology", *StVladTheolQuart* 35 (1991) 149-167. T. R. Hatina, "John 20,22 in Its Eschatological Context: Promise or Fulfillment?", *Biblica* 74 (1993) 196-219. J. Swetnam, "Bestowal of the Spirit in the Fourth Gospel", *Biblica* 74 (1993) 556-576.

car la remisión de los pecados, sino de la recepción de "un poder real de perdonar o retener", poder que Jesús ya había anunciado al grupo de los Doce durante su vida (Mt 18,18)[338]. El Concilio de Trento declaró que la Iglesia católica había visto desde siempre en esas palabras la institución del sacramento de la reconciliación (sesión XIV, canon 3)[339].

El perdonar los pecados es aparentemente un poder de algo negativo. Sin embargo, la realidad que ahí se esconde es profundamente positiva.

Cuando el Espíritu viene al hombre, lo purifica, pero al mismo tiempo le infunde vida, vida nueva, vida eterna, vida divina, la vida que tiene origen en el Padre y que brota de Jesús (cf. Jn 5,21.26; 6,54; 10,10). Este poder ha sido comunicado a la Iglesia por Jesús resucitado. El supremo magisterio de la Iglesia ha enseñado que este ministerio de reconciliación debe ser ejercido por los ministros ordenados: obispos o sacerdotes.

En cuanto a "retener los pecados", esto depende más del estado del penitente que del ministro de la reconciliación. La retención de los pecados supone que en el hombre pecador persiste un estado voluntario de pecado, sin que haya en él un arrepentimiento sincero de las faltas cometidas, y así, este estado mantiene al pecador alejado de Dios, a causa de su obstinación.

Los apóstoles, llenos del Espíritu Santo, han quedado transformados en continuadores de Jesús, sobre quien descendió el Espíritu para habitar en él con plenitud. Gracias a esta unción transformativa podrán ser ellos heraldos de Jesús-Mesías, cuya misión ha sintetizado el evangelista desde un principio al presentarlo como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, y como aquel que bautiza en el Espíritu Santo (1,29.33).

A partir de este día, los apóstoles podrán ir por el mundo a continuar, como enviados de Jesús, la obra que el Padre le había confiado a su Hijo, el Ungido del Espíritu.

[338] A. Feuillet, "La communication de l'Esprit Saint aux Apôtres (Jn 20,19-23) et le ministère sacerdotal de la réconciliation des hommes avec Dieu", *EspVie* 82 (1972) 2-7. A. García Moreno, "El sacramento de la penitencia en el cuarto evangelio", *ScriptTheol* 28 (1996) 41-76.

[339] E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona 1963, p. 261.

IV. LA CONFESIÓN DE TOMÁS (20,24-29)

Este relato evangélico es propio del cuarto evangelio.

1. Reacción negativa de Tomás (20,24-25)

24 *Tomás, uno de los Doce, el llamado Mellizo,*
no estaba con ellos cuando vino Jesús.
25a *Le decían, pues, los otros discípulos:*
"¡Hemos visto al Señor!".

Tomás apóstol, elegido por Jesús (Mc 3,18), es un personaje de quien Juan se ha ocupado en dos ocasiones más. Cuando Jesús manifestó a sus discípulos la determinación de ir a Judea, donde querían matarlo, él fue quien valientemente exclamó: "*¡Vayamos también nosotros para morir con él!*" (11,16). Y fue también él quien, durante los discursos de despedida, se atrevió a exponer a Jesús las dificultades que sentían para entenderlo: "*Señor, no sabemos a dónde vas, ¿cómo podemos saber el camino?*" (14,4).

Tomás, nos dice Juan, estaba ausente cuando Jesús se manifestó por primera vez a sus discípulos, pero ellos le comunicaron la gran noticia. El verbo griego, en tiempo imperfecto ("*le decían*"), indica la insistencia al comunicar la buena nueva, y el perfecto "*hemos visto*" subraya la actualidad y la permanencia de la impresión causada en los discípulos a la vista de Jesús.

25b *Pero él les dijo:*
"Si no veo en sus manos la marca de los clavos,
y pongo mi dedo en el lugar de los clavos,
y pongo mi mano en su costado,
no creeré".

Tomás, escéptico, expresa su incredulidad con toda la fuerza de su temperamento impetuoso. Quiere tener certeza absoluta de la realidad física del cuerpo de Jesús, y por eso emplea el verbo en una forma muy fuerte: "*pongo mi dedo, pongo mi mano*". Esta incredulidad de Tomás, convertida después en confesión clara y decidida, servirá de argumento perenne para la fe de toda la Iglesia[340].

[340] T. Subiano, "Doubting Thomas: An Invitation to Belief (Jn 20,24-29)", *BibToday* 53 (1971) 309-315.

2. Manifestación de Jesús y conversión de Tomás (vv. 26-29)

[26] *Y ocho días después,*
otra vez estaban dentro sus discípulos
y Tomás con ellos.
Llega Jesús, cerradas las puertas,
y se puso en medio y dijo:
"¡Paz a vosotros!".

"Ocho días después", es decir, "al domingo siguiente". Esta nota cronológica, además de precisar el día del acontecimiento, nos quiere indicar cómo las asambleas litúrgicas del cristianismo primitivo comenzaron a realizarse el primer día de la semana, el domingo, en conmemoración de la resurrección de Jesús.

En esta ocasión, entre el grupo de discípulos se encontraba también Tomás. La aparición de Jesús será una "aparición de reconocimiento" en favor del apóstol incrédulo. Después de Jesús, Tomás es la figura central de la narración.

Juan insiste, nuevamente, en que Jesús entra a pesar de estar cerradas las puertas. Jesús presenta "su cuerpo y su propio cuerpo", pero ahora es un cuerpo pneumático, que goza de cualidades nuevas. Su saludo es, una vez más, donación de paz.

[27] *Luego dice a Tomás:*
"Trae tu dedo aquí y mira mis manos,
y trae tu mano y ponla en mi costado;
y no seas incrédulo, sino creyente".

Al decir esto, Jesús manifiesta que conoce sobrenaturalmente las palabras que ha dicho Tomás. Y, condescendiendo a su petición, le invita a ver sus manos y a poner la mano en su costado abierto por la lanza. Tomás no tiene la audacia de realizar su deseo, sino que, apasionada y clarísimamente, hace la confesión más explícita de la divinidad de Jesús.

[28] *Respondió Tomás y le dijo:*
"¡Señor mío y Dios mío!".

Esta fórmula es la expresión clara de la fe cristiana. Es la confesión más explícita que de la divinidad de Jesús ofrece el evangelio. Todo el evangelio de Juan lleva como finalidad engendrar la fe en los creyentes. Y ahora Tomás cree, y cree en Jesús-Dios. Esta afir-

mación solemne es la conclusión no sólo del relato de Tomás, sino de todo el cuarto evangelio.

Es lícito preguntarse: ¿pudo Tomás, en aquellos momentos precisos, pronunciar esa confesión de fe explícita en la divinidad de Jesús? Podemos responder: Tomás, al ver a Jesús, creyó que realmente había resucitado. Reconoció al Señor, hizo un acto profundo de fe. Pero la formulación de la respuesta acusa una época tardía, a saber: cuando la Iglesia primitiva, gracias a la reflexión guiada por la luz del Espíritu Santo, había llegado ya a comprender a fondo el misterio de Jesús: hombre y Dios.

29 *Le dice Jesús:*
"¿Porque me has visto, has creído?
¡Bienaventurados los que no han visto
y han creído!".

El evangelista ha querido emplear deliberadamente el tiempo pasado: *"Los que no han visto y han creído".* Es una bienaventuranza para aquellos que, sin haber conocido a Jesús, sin embargo han creído en él. Se adivina en esta frase el sentimiento de la segunda o tercera generaciones de fieles, que añoraban no haber conocido a Jesús en su realidad física y en su vida mortal. ¡Que no se inquieten, que permanezcan tranquilos! ¡Más vale no haber visto, pero haber recibido el don de la fe, que haber visto y no haber creído!

V. PRIMERA CONCLUSIÓN (20,30-31)

El evangelista termina su libro diciendo:

30 *Así pues, otros muchos signos*
que no están escritos en este libro
hizo Jesús ante los discípulos,
31 *pero éstos han sido escritos para que creáis*
que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios,
y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre.

El evangelista no ha pretendido escribir un relato exhaustivo de cuanto realizó Jesús en su vida, sino sólo ha escogido algunos "signos" para revelar a través de ellos quién es Jesús.

El *"otros muchos signos"* y el pronombre *"éstos"* incluyen tanto los siete signos de la primera parte del evangelio como las apari-

ciones del Resucitado y todo aquello que ha servido para mostrar el misterio del Verbo hecho carne, en quien brilló su gloria como Unigénito del Padre (1,14)[341].

El evangelista expone claramente la finalidad que tuvo al escribir su obra:

Quiso engendrar en sus lectores la fe en Jesús:

– *En Jesús como el Mesías* (cf. 1,41; 4,25; 10,24; 11,27; 17,3).
– *Y en Jesús como el Hijo de Dios* (cf. 1,18; 3,16-18.35-36; 5,17-47; 11,4; 14,13; 17,1).

Y quiso, además, afirmar por última vez que quien cree en Jesús posee *la vida, la verdadera vida, la vida eterna* (3,15-16.36; 5,24; 6,40.47; 17,2-3).

[341] B. Prete, "'Beati coloro che non vedono e credono' (Giov 20,29)", *BibOr* 9 (1967) 97-114. E. P. Groenewald, "The Christological Meaning of John 20,31", *Neotestamentica* 2 (1968) 131-140. G. van Belle, "The Meaning of shmeia in John 20,30-31", *EphTheolLov* 74 (1998) 300-325.

EPÍLOGO

APARICIONES DE JESÚS EN GALILEA

Jn 21,1-25

El capítulo 21 del evangelio de Juan es considerado un apéndice a su obra. La razón es porque en los vv. 30-31 del capítulo 20 se lee ya una conclusión formal al evangelio.

La inspiración y canonicidad del capítulo 21 no se discuten, pues el cuarto evangelio ha sido reconocido, en su integridad, como inspirado y canónico por el magisterio de la Iglesia. La cuestión que se plantea es acerca de su autenticidad juanina: ¿es este capítulo del mismo evangelista?

A esta pregunta se puede responder diciendo que el capítulo 21 pertenece con toda seguridad a las tradiciones de Juan. La estructura de la narración es, en efecto, característicamente juanina, lo mismo que la fraseología.

Existe una estrecha relación con el resto del evangelio. Se perciben, como en el capítulo precedente, las reacciones animadas de los discípulos; sin embargo, aquí el simbolismo y el mensaje han sido más desarrollados[342]. Este capítulo debió de ser agregado al conjunto en la última redacción del evangelio.

[342] M. É. Boismard, "Le chapitre XXI de saint Jean. Essai de critique littéraire", *RevBib* 54 (1974) 473-501. S. S. Smalley, "The Sign in John XXI", *NTStud* 20 (1974) 275-288. B. de Solages – J. M. Vacherot, "Le chapitre XXI de Jean est-il de la même plume que le reste de l'Évangile?", *BullLitEccl* 80 (1979) 96-101. P. S. Minear, "The Original Functions of John 21", *JournBibLit* 102 (1983) 85-98. R. E. Brown, "The Resurrection in John 21. Missionary and Pastoral Directives for the Church", *Worship* 64 (1990) 433-445. T. Wiarda, "John 21,1-23: Narrative Unity and its implications", *JournStudNT* 46 (1992) 53-71. F. Neirynck, "John 21", *NTStud* 36 (1990) 321-336.

Este epílogo consta de cuatro episodios y una conclusión:

1. La pesca milagrosa (21,1-8).
2. El pan y el pescado (vv. 9-14).
3. Pedro, pastor y mártir (vv. 15-19).
4. La suerte del discípulo amado (vv. 20-23.

Conclusión (vv. 24-25).

I. LA PESCA MILAGROSA (21,1-8)

1. En el mar de Tiberías (21,1-3)

21,1 *Después de esto, se manifestó de nuevo Jesús*
a los discípulos en el mar de Tiberías.
Se manifestó así.
2 *Estaban juntos Simón Pedro,*
Tomás, el llamado Mellizo,
Natanael de Caná de Galilea,
los dos hijos de Zebedeo
y otros dos de sus discípulos.
3 *Díceles Simón Pedro: "Voy a pescar".*
Dícenle: "Vamos también nosotros contigo".
Salieron y subieron a la barca,
y aquella noche nada cogieron.

El mar de Galilea es el teatro de la última aparición de Jesús a sus discípulos. El evangelista no dice cuándo regresaron de Jerusalén ni cómo se encuentran ahora en Galilea. Son siete los discípulos que se encuentran reunidos: Simón Pedro, Tomás, Natanael, Santiago, Juan y otros dos cuyos nombres no se manifiestan.

No sería extraño que el evangelista haya querido ver un simbolismo en el número 7 de los discípulos. Juan no desaprovecha los detalles, y éste puede ser elocuente. El 7 simboliza perfección y totalidad. En ese caso, los siete representarían a todos los discípulos de Jesús.

A iniciativa de Pedro, van a pescar. Pasan la noche en la tarea, pero sin resultado positivo alguno.

2. La pesca milagrosa (vv. 4-6)

4 *Siendo ya de mañana,*
se presentó Jesús en la ribera.

Sin embargo, no sabían los discípulos que era Jesús.
5 *Díceles Jesús:*
"Muchachos, ¿no tenéis algo que comer?".
Le respondieron: "No".
6 *Pero él les dijo:*
"Lanzad la red hacia la parte derecha
de la barca y encontraréis".
Lanzáronla, pues, y ya no podían arrastrarla
por la multitud de los peces.

Jesús está allí presente. El estilo teológico de Juan se revela en el "*no sabían*". Como María Magdalena, ahora los discípulos no reconocen a Jesús (20,14). María lo reconoció por una palabra; ahora Jesús será reconocido por un prodigio. Para conocer a Jesús, que ha subido a su Padre, se requiere siempre una superación en el orden del conocimiento. Jesús resucitado sólo puede ser objeto de fe.

La formulación de la pregunta del desconocido, "*¿no tenéis algo que comer?*", supone ya una respuesta negativa. Y tras la sugerencia de aquel hombre, los pescadores obedecen con sencillez y lanzan la red. La pesca fue tan prodigiosa que no podían arrastrar la red por la multitud de peces.

3. ¡Es el Señor! (v. 7-8)

7 *Dice luego a Pedro el discípulo*
a quien Jesús amaba: "¡Es el Señor!".
Entonces Simón Pedro,
habiendo oído que era el Señor,
se puso su vestido, pues andaba desnudo,
y se arrojó al mar.
8 *Los otros discípulos vinieron en la barca*
arrastrando la red de los peces,
pues no estaban lejos de la tierra,
sino como a doscientos codos.

El discípulo a quien Jesús amaba intuye de inmediato que ese personaje desconocido y misterioso es Jesús. El nombre "el Señor" supone ya los tiempos postpascuales.

Nuevamente aparecen aquí Simón y el discípulo amado (13,23; 20,2ss). Aquél se caracteriza por su impetuosidad y su entrega; éste,

por su profunda percepción de Jesús. Le basta una sola mirada para saber que es Jesús, el Señor.

Simón Pedro, al saber que era Jesús, se lanza al mar para encontrarse cuanto antes con él. Los demás discípulos se encargarán de hacer llegar la barca hasta la playa.

La barca estaba a unos 90 metros de distancia (un codo medía 45 centímetros).

II. EL PAN Y EL PESCADO (21,9-14)

1. 153 PECES Y LA RED NO SE ROMPIÓ (vv. 9-11)

9 *Cuando, pues, descendieron a tierra,*
vieron puestas unas brasas
y un pez sobre ellas y pan.
10 *Díceles Jesús:*
"Traed de los peces que cogisteis ahora".
11 *Subió entonces Simón Pedro*
y sacó la red a la tierra,
llena de peces grandes: 153.
Y, siendo tantos, no se rompió la red.

A primera vista, el relato sólo ofrece el recuerdo de un gran prodigio. Pero, en la mente de Juan, esa pesca milagrosa es todo un símbolo, un signo más como los siete que ha consignado en la primera parte de su evangelio.

¿Cuál es el simbolismo que aquí se encierra? Éste debe brotar del examen detallado de los elementos de la narración, y éstos son tres: Simón Pedro, los 153 peces y la red que no se rompe.

1. Simón Pedro es el personaje principal. Él dirige la acción: subió a la barca y sacó la red con los peces capturados.
2. Los 153 peces son "grandes peces"[343]. Ante todo, son peces de valor, pues se les llama "grandes". En la cifra 153 se esconde, evidentemente, un simbolismo, pero no es fácil descifrarlo. Entre otras, he aquí dos posibilidades:

[343] J. A. Romeo, "Gematria and John 21,11. The Children of God", *JournBibLit* 97 (1978) 263-264. N. J. McEleney, "153 Great Fishes (John 21,11). Gematriacal Atbash", *Biblica* 58 (1977) 411-417.

a) Los zoólogos griegos decían que las clases de peces sumaban un total de 153.
b) Por otra parte, 153 es la suma de los 17 primeros números: 1+2+3+4+5+6+7+8+9+10+11+12+13+14+15+16+17= 153.

Además, la cifra 153 representada como puntos se puede acomodar en forma de un triángulo equilátero con 17 puntos en las líneas-base. Es, pues, un número de especial interés matemático, un número triangular, a partir de un número primo. Es una figura geométrica que indica perfección y totalidad.

Simbolismo de la escena

La escena parece simbolizar, en su conjunto, la gran pesca espiritual que los discípulos harán en el próximo futuro.

– Será una pesca posible, porque intervendrá Jesús; sin él, nada es posible (Jn 15,5).
– Será una pesca bajo la dirección de Simón Pedro.
– Será una pesca universal, por eso es capturado un pez de cada una de las 153 especies.
– Será una pesca perfecta y única, por eso la misteriosa cifra de 153 y la red única, que no se rompe.

Sobre la pesca de los tiempos mesiánicos habían hablado Ezequiel y el mismo Jesús (Ez 47,10; Mt 13,47-48).

2. Jesús da a sus discípulos el pan y el pez (vv. 12-13)

12 *Díceles Jesús: "¡Ea, comed!".*
Y ninguno de los discípulos se atrevía
a preguntarle: ¿quién eres tú?,
sabiendo que era el Señor.
13 *Viene Jesús y toma el pan y se lo da,*
e igualmente el pez.

Después del prodigio, los discípulos han abierto los ojos de su espíritu y reconocen a Jesús, el Señor. Sin embargo, ese Señor-Jesús, aunque es el mismo que conocieron, da la impresión de ser diferente, de ser de otro mundo.

Jesús les invita a comer, pero hay un detalle curioso: sólo les ofrece el pan y el pez que él había preparado. ¿Qué ha pasado con los

peces capturados que él les había ordenado traer? La escena sufre, en este detalle, un desequilibrio, y era el momento crucial.

La solución puede ser ésta:

a) Los peces capturados simbolizan, como hemos dicho, los futuros creyentes conquistados para la fe. Por tanto, esos peces no estaban destinados a ser comidos. Se diría que la orden de Jesús de traer aquellos peces era para que también ellos estuvieran presentes y participaran del banquete que él les iba a ofrecer.
b) Al darles Jesús el pan y el pez que él había preparado, la escena toma otra dirección. En el v. 9, el pez era mencionado en primer lugar; en el v. 13, el pan pasa a primer término y el pez parece un agregado.

Todo comienza a desarrollarse en un ambiente eucarístico que recuerda la multiplicación de los panes, en la que cinco mil hombres fueron alimentados con cinco panes y dos pececillos, y los discípulos recogieron 12 cestos de restos (Mc 6,34-44). En la iconografía eucarística primitiva, el pescado sustituye con frecuencia al vino; sin embargo, no consta que el pescado haya formado alguna vez la materia del sacramento de la eucaristía.

3. La tercera manifestación (v. 14)

El evangelista concluye su relato escribiendo:

14 *Ésta fue la tercera vez*
que Jesús se manifestó a los discípulos,
resucitado de entre los muertos.

Nota

Un problema delicado de crítica literaria e histórica se plantea con la comparación de esta pesca milagrosa de Juan y la narrada por Lucas en 5,1-10. La pesca milagrosa contada por Lucas bien podría ser una cristofanía pascual semejante a la de Jn 21,1-14, pero colocada anticipadamente como una narración vocacional. Compárese Lc 5,10 y Juan 21,5[344].

[344] M. É. Boismard, *Synopse des quatre Évangiles*, tomo II, Cerf, París 1972, p. 101.

III. PEDRO, PASTOR Y MÁRTIR (21,15-19)

La narración de la pesca milagrosa anunciaba el universalismo de la misión de Jesús confiada a los apóstoles. Pedro sería el jefe en esta tarea grandiosa. El presente relato lleva otra orientación: Pedro debe cuidar también de los discípulos más cercanos al Maestro. Ésta es la misión que le asigna Jesús al asegurarse tres veces de su amor[345].

1. Pedro, pastor: "Apacienta mis corderos, Apacienta mis ovejas" (21,15-17)

Nos encontramos ante el último diálogo del evangelio de Juan. Es un diálogo mayor que se compone de tres pequeños. Estilísticamente perfecto y reducido al *mínimum*, encierra doctrinas teológicas de primera importancia.

Es interesante señalar que el evangelista, cuando en su narración se refiere al apóstol, le llama Simón Pedro o Pedro, pero, cuando hace hablar a Jesús, éste le llama con el nombre primitivo de Simón, sin aludir al apelativo teológico de "Kefás-Roca-Pedro". Esto significa que, antes de confiarle una misión de trascendencia, es necesaria la rehabilitación en el amor.

Primera interlocución (v. 15)

15 *Una vez que hubieron comido,*
dice Jesús a Simón Pedro:
"Simón, hijo de Juan,
¿me amas más que éstos?".
Le dice: "Sí, Señor; tú sabes que te quiero".
Le dice: "Apacienta mis corderos".

Segunda interlocución (v. 16)

16 *Dícele nuevamente, por segunda vez:*
"Simón, hijo de Juan, ¿me amas?".
Le dice: "Sí, Señor; tú sabes que te quiero".
Le dice: "Sé pastor de mis ovejas".

[345] A. Salas, "'Apacienta mis corderos' (Jn 21,15-17)", *CiudDios* 179 (1966) 672-680. G. L. Bartholomew, "'Feed my Lambs': John 21,15-19 as Oral Gospel", *Semeia* 39 (1987) 69-96.

Tercera interlocución (v. 17)

> [17] *Le dice por tercera vez:*
> *"Simón, hijo de Juan, ¿me quieres?".*
> *Se contristó Pedro de que le hubiera dicho*
> *por tercera vez "¿me quieres?".*
> *Y le dice: "Señor, tú conoces todo; tú sabes que te quiero.*
> *Le dice: "Apacienta mis ovejas".*

Todos los comentadores están de acuerdo en afirmar que esta triple interrogación de amor es la contrapartida de la triple negación de Pedro (Jn 18,15-18.25-27).

Pero no se agota en esto la significación del diálogo. Están en escena Pedro, Santiago, Juan, Tomás, Natanael y otros dos discípulos. Jesús quiere arrancar de Simón una confesión de amor mayor que el que le profesan los demás presentes. Y como Simón, aunque sin presunción y con timidez, responde afirmativamente, Jesús rehabilita a Pedro y lo establece como *pastor y jefe de sus corderos y de sus ovejas*. Los corderos y las ovejas representan a todos los que siguen o seguirán a Jesús, entre los cuales se encuentran, en primer lugar, los otros compañeros presentes, sean apóstoles o solamente discípulos.

Algunos exégetas establecen una diferencia entre "corderos" y "ovejas", entendiendo por los primeros a los otros apóstoles y viendo en las ovejas a los demás creyentes. No es necesario marcar esta diferencia, pues, habiendo en el grupo apóstoles y discípulos, las dos categorías quedan incluidas en la recomendación que Jesús hace a Simón: "*Apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas*".

Tampoco deben buscarse en los verbos "amar" y "querer" significados diferentes de mayor o menor amor. Ambos parecen ser sinónimos (cf. 3,35; 5,20; 11,3.5.36; 19,26; 20,2). Estos cambios de vocabulario obedecen únicamente a razones estilísticas. También son sinónimos "ser pastor de las ovejas" y "apacentar las ovejas".

Este texto de Juan, unido al de Jn 1,42, al de Mt 16,15-19 y al de Lc 22,31-34, es *el fundamento del primado de Pedro*. Pedro es constituido en ellos *roca, responsable de las llaves, sostén en la fe, pastor del rebaño de Jesús*. Simón Pedro recibe una jurisdicción universal[346].

[346] P. Benoit, "La Primauté de Pierre selon le Nouveau Testament", en *Exégèse et Théologie* II, París 1961, pp. 250-284.

Pedro no sólo es centro de unidad, sino que participa de manera muy particular del oficio mismo de Jesús, quien había dicho que él era el pastor de las ovejas y que habría "*un solo rebaño, un solo pastor*" (Jn 10,16). Siendo así, Pedro no es otro pastor, sino que ocupa el lugar de Jesús, hace sus veces, es realmente su vicario y sucesor.

Juan ha subrayado este oficio de Simón en tres textos importantes de su evangelio: al principio, cuando Jesús llama a Simón y le da su nuevo nombre, Kefá (1,42); a la mitad del ministerio de Jesús, cuando Simón pronuncia esta confesión: "*Nosotros hemos creído y sabido que tú eres el Santo de Dios*" (6,69), y ahora, al final de su obra (21,15-17).

2. Pedro, mártir (vv. 18-19)

18 "*En verdad, en verdad te digo:*
Cuando eras joven, tú te ceñías
e ibas adonde querías,
pero cuando seas anciano
extenderás tus manos y otro te ceñirá
y te llevará adonde no quieras".
19 *Esto lo dijo significando*
con qué muerte glorificaría a Dios.
Y, dicho esto, le dice: "*¡Sígueme!*".

Cuando Jesús se proclamó el pastor auténtico de las ovejas, el buen pastor, agregó: "*Y mi vida doy por las ovejas*" (Jn 10,15). Pues bien, si Pedro es ahora el pastor, tendrá también que entregar su vida por las ovejas. Es el deber de todo buen pastor (Jn 10,11).

Cuando Pedro haya servido al rebaño, cuando hayan corrido sus años, cuando haya cumplido su misión, sus enemigos lo prenderán, lo ceñirán, lo atarán y lo llevarán al suplicio.

Puesto que "*significando con qué muerte…*" se refiere en 12,33 y 18,22 a la muerte en cruz de Jesús, muy posiblemente esta frase tiene aquí el mismo significado: Jesús le transmite a Pedro una invitación, si no una orden, para que le siga hasta la cruz. El imperativo "*¡sígueme!*" cobra aquí toda la fuerza de su significado teológico.

La tradición afirma que Pedro murió crucificado... Fue ésta la manera como, a imitación de su Maestro, pudo glorificar mejor a Dios.

Es oportuno hacer aquí una reflexión global sobre el capítulo 21 del evangelio de Juan. Su unidad, su armonía y su riqueza doctrinal

son indiscutibles. Los temas que se suceden, a saber: la misión apostólica universal, el oficio pastoral, el primado de Pedro, las resonancias eucarísticas, los elementos simbólicos (pescado, pan, red, pastor, ovejas), el seguimiento del Señor y la invitación al martirio, forman un conjunto de elementos que constituyen una importante "eclesiología". Juan 21 es, en el cuarto evangelio, un capítulo eclesiológico.

IV. LA SUERTE DEL DISCÍPULO AMADO (21,20-23)

[20] *Pedro, habiéndose vuelto,*
mira al discípulo a quien Jesús amaba,
que le seguía,
aquel que también se recostó durante la cena
sobre su pecho, y dijo:
"Señor, ¿quién es el que te entrega?".

Encontramos aquí por última vez al discípulo a quien Jesús amaba. Juan sigue a Jesús. Le ha seguido desde el principio (1,37); le ha sido siempre fiel, hasta la cruz (19,26); no ha sido necesario que Jesús le dé un mandato especial. Su ventaja sobre Pedro ha sido puesta de manifiesto varias veces.

Inquieto y curioso por la suerte de su joven compañero,

[21] *Habiéndolo visto, Pedro le dice a Jesús:*
"Señor, y éste ¿qué?".
[22] *Le dice Jesús:*
"Si quiero que él permanezca
hasta que yo venga, ¿a ti qué?
Tú sígueme".

Jesús rechaza la curiosidad de Pedro y contesta evasivamente. La oscuridad de la respuesta dio lugar a que corriera un rumor entre los hermanos cristianos:

[23a] *Salió, pues, este rumor entre los hermanos:*
que el discípulo aquel no moriría.

Juan en realidad murió. Y un discípulo suyo aclara las palabras de Jesús:

[23b] *Pero no le dijo Jesús que no moriría, sino:*
"Si quiero que él permanezca
hasta que yo venga, ¿a ti qué?".

Juan desapareció, pero es muy útil recordar que "el discípulo a quien Jesús amaba" es prototipo de todo discípulo creyente, y "el creyente o los creyentes" permanecerán hasta que Jesús venga[347].

V. SEGUNDA CONCLUSIÓN (21,24-25)

El capítulo 21 termina con unas palabras de los discípulos de Juan que ponen un sello de verdad y autenticidad a cuanto ha escrito su maestro.

24 *Éste es el discípulo que da testimonio*
de estas cosas y que las ha escrito,
y sabemos que su testimonio es verdadero.

El cuarto evangelio se presenta globalmente como un gran testimonio acerca de Jesús. Desde el principio aparece el sustantivo "testimonio", que, unido al verbo "dar" ("dar testimonio"), se registra hasta 47 veces.

Juan es "el discípulo" de Jesús por antonomasia. Todo lo que ha escrito constituye el propio testimonio de cuanto ha visto y oído. Los discípulos de Juan están persuadidos de que su maestro les ha comunicado la verdad de lo que ha sucedido.

25 *Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús,*
las cuales, si se escribieran una por una,
pienso que ni el mismo mundo bastaría
para contener los libros que se escribieran.

Muy probablemente, una mano diferente puso este punto final al evangelio con un evidente hiperbolismo retórico.

[347] I. de la Potterie, "Le témoin qui demeure: le disciple que Jésus aimait", *Biblica* 67 (1986) 343-359.